35e ANNÉE (4e SÉRIE) — N° 36 — 4 SEPTEMBRE 1913

L'AMI DU CLERGÉ

Paraît à Langres, tous les jeudis

Mgr F. PERRIOT
Protonotaire apostolique *ad instar participantium*
FONDATEUR

A. ROZIER
Docteur en théologie, Chanoine honoraire de Langres
DIRECTEUR

Prix d'abonnement pour tout l'Univers { 15 francs à l'Edition complète. / 10 — à l'Edition partielle.

Toutes les lettres doivent être adressées à M. le Directeur de l'*Ami du Clergé*, Maison St-Pierre, rue Tassel, à Langres (Hte-Marne).

QUESTIONS
de science ecclésiastique

CONSULTATIONS DIVERSES

Q. — Je viens de lire l'article sur l'obéissance religieuse, dans le n° du 3 avril, p. 278 et suiv. Je ne puis m'empêcher de vous envoyer mes remerciements en même temps que mes félicitations.

Vous faites ressortir l'importance de cette vertu et lui donnez la place, de beaucoup la principale, qui lui convient. Vous faites mieux : vous précisez, avec une exactitude de pensée et une clarté d'expression qui fait plaisir, la part du vœu et de la vertu. Celle-ci surtout avait besoin qu'on la fît connaître, en distinguant ce qui est obligatoire de ce qui est de perfection. Que de livres qui, en développant le côté plutôt positif, oublient la loi naturelle du 4e commandement qui intervient cependant de toute nécessité dès qu'on constitue une vraie société !

Me permettrez-vous une petite critique ? C'est la seule que je puisse faire à ce long article, mais je lui trouve son importance.

I. — Il me semble qu'après avoir fortement affirmé le caractère obligatoire du précepte des supérieurs religieux, même quand le vœu n'intervient pas, vous reprenez ce que vous avez concédé. Je vise la 1re colonne de la page 281, tout le paragraphe *a)* : la deuxième partie me semble contredire la première.

1re partie : *Tous* les supérieurs, abstraction faite du vœu d'obéissance, ont le *droit d'exiger* l'obéissance.

2e partie : Dans certains Ordres, les préceptes des supérieurs, dès qu'ils ne s'imposent pas au nom du vœu et ne portent pas sur des choses déjà obligatoires, n'obligent pas par eux-mêmes sous peine de péché.

Or voici ce qui heurte mon esprit dans ces textes :

1° Le supérieur, dans les congrégations susdites, ne doit commander que très rarement au nom du vœu ; s'il ne peut donc obliger directement ses inférieurs en dehors du cas du vœu, il ne pourra jamais, ou peu s'en faut, porter de vrais préceptes ; cependant il est supérieur toujours et pour tout ce qui regarde le bien de la société selon les Constitutions, et vous accordez le droit de porter des préceptes à *tous* les supérieurs, par la nature même de la vie commune. D'un côté *ces* supérieurs peuvent obliger, en dehors du vœu, de par la loi naturelle ; d'un autre côté, ils ne le peuvent pas, tout en étant vrais supérieurs.

2° Vous dites que *les préceptes*, dans les cas susdits, n'obligent pas *par eux-mêmes* sous peine de péché.

Y a-t-il donc des préceptes qui n'entraînent pas d'obligation directe ? Il me semblait que c'est de la nature du conseil de ne pas imposer d'obligation, de la nature du précepte d'obliger.

Or, y a-t-il des obligations qui ne s'imposent pas sous peine de péché ? Il me semblait que « obligation » et « sous peine de péché » allaient nécessairement ensemble, l'obligation liant la conscience de par sa nature.

3° Vous dites que « de ce premier chef, le devoir de la vertu d'obéissance s'étend beaucoup plus loin que celui du vœu. »

Il me semble que ce devoir, d'après votre raisonnement qui précède, est le *même*, comme étendue, pour la vertu et pour le vœu. En effet, s'il y a péché par ailleurs, c'est, d'après vous, ou parce que la matière est déjà par ailleurs obligatoire, donc *en dehors de la vertu d'obéissance ;* ou qu'il est encouru indirectement, donc encore *en dehors de la vertu d'obéissance.*

Je me demande si la solution, au moins partielle, ne doit pas venir de l'intervention de la *loi pénale :* dans les sociétés dont vous parlez, on est au moins *obligé* de subir la peine imposée pour l'infraction, et cette obligation appartient bien à la vertu d'obéissance, en dehors du vœu. Mais même dans ce cas je me demande si la loi naturelle dont vous parlez est suffisamment satisfaite : le supérieur ne peut-il pas, s'il veut, parce qu'il est supérieur, directement obliger par la vertu ?

Je vous serais reconnaissant si vous vouliez compléter ce point de votre article. Je suis persuadé que « la généralité des Congrégations à vœux simples » vous sauront gré de préciser pleinement cette si importante matière : leurs religieux sont-ils, oui ou non, *moins tenus* par la *vertu* d'obéissance que les membres des sociétés qui ne font pas de vœux et ne sont soumis qu'à la loi naturelle du quatrième commandement ?

II. — Ne pensez-vous pas que, pour compléter la question de l'obéissance religieuse, il faille *indiquer* quelles vertus sont lésées par le manque de soumission ? Cela n'est ni nécessaire, ni expédient pour les pénitents ; mais le confesseur doit connaître l'*espèce* du péché, et cette détermination ne me paraît point claire dans les traités de morale, même les meilleurs.

1° Tous les théologiens conviennent que la vertu d'obéissance n'est *elle-même* (formaliter) lésée que par le mépris de l'autorité, lequel est grave *ex toto genere suo.*

2° Le manque de soumission est donc, dans les autres cas, une désobéissance matérielle ; mais à quelle vertu se rapporte exactement l'acte *formellement ?*

a) Pour l'enfant, c'est à la piété filiale.

b) Pour le sujet auquel on commande *ex jurisdictione*, c'est à la vertu *ex cujus motivo præcipitur.*

c) Pour le religieux auquel on commande au nom du vœu, c'est à la vertu de religion.

d) Mais pour le religieux auquel on commande *ex potestate dominativa* et non au nom du vœu ? — N'est-ce pas, *directement*, — car indirectement il peut y avoir bien d'autres espèces, — *à l'observance religieuse ?* Et celle-ci n'intervient-elle pas nécessairement, quelquefois du moins, *ex lege naturali quæ statuit*

potestatem dominativam, même en ces sociétés religieuses dans lesquelles en principe les préceptes des supérieurs n'obligent pas par eux-mêmes (immédiatement, je suppose : cf. 1re question, *quia lex pœnalis)* sous peine de péché ? Et quand intervient-elle directement, malgré le principe que je viens de citer d'après votre texte ?

Je suppose que les auteurs qui font intervenir la vertu de *justice*, par suite d'un contrat tacite fait en entrant dans la société, font allusion à l'*observantia religiosa*, qui est la détermination infime, *in casu*, de la justice ?

R. — Nous remercions bien cordialement notre docte et vénéré correspondant, moins encore des termes trop bienveillants dans lesquels il veut bien apprécier l'article sur l'obéissance, que de l'occasion qu'il nous présente de préciser un point à peine effleuré et dont l'importance est cependant très réelle. Nous avions pensé ne pas devoir y insister alors, parce que les développements qu'il demande paraissaient peu en harmonie avec le rapide exposé nécessité par la réponse aux questions à élucider.

Ad I. — I. Remarques préliminaires. — Pour résoudre la difficulté, il faut établir préalablement quelques distinctions indispensables à la précision de la doctrine.

1° Remarquons d'abord que le mot *obéissance* peut être pris et est pris en fait, très souvent, dans deux sens très différents : le sens *strict* et le sens *large* ou usuel.

a) Dans le sens *strict*, l'obéissance est la vertu qui incline la volonté à accomplir l'ordre du supérieur en tant que tel, c'est à-dire parce que c'est un ordre émanant de l'autorité légitime. Dans ce cas, ce qui porte à obéir, ou la raison formelle pour laquelle on obéit, c'est l'autorité du supérieur usant de son droit de commander et imposant un ordre en vertu de cette autorité. L'acte motivé par cette raison est un acte d'obéissance *formelle*, stricte, proprement dite, revêtant le caractère propre de la vertu d'obéissance, en tant qu'elle est une vertu *spéciale* distincte de toute autre, et non une conséquence de tout acte de soumission à l'autorité divine ou humaine.

b) Dans un sens plus large et dans le langage *ordinaire*, le terme obéissance sert à désigner tout acte de soumission au supérieur légitime, quelque soit le motif pour lequel l'inférieur se soumet et de quelque manière que le supérieur manifeste sa volonté, soit par voie de précepte formel ou non formel, soit simplement par voie de conseil.

S'il arrive donc que, même en face d'un ordre formel de son supérieur, l'inférieur n'envisage d'aucune manière le motif propre de la vertu d'obéissance, mais se soumette pour une toute autre raison, même bonne, son acte n'est pas un acte *formel* et proprement dit de la vertu d'obéissance considérée dans sa nature *spécifique*, mais un acte de la vertu qui motive sa soumission actuelle. En d'autres termes, il fait un acte *matériel* d'obéissance en exécutant le précepte de son supérieur, mais il n'a pas le mérite *spécial* de la vertu d'obéissance, parce que son acte n'est pas informé par le motif propre de cette vertu et n'en est donc pas un acte formel.

A plus forte raison en sera-t-il ainsi de l'acte de soumission à un ordre non formel ou à un simple conseil, si l'inférieur ne fait pas intervenir dans cet acte l'intention expresse de soumettre sa volonté au supérieur en tant que tel. Mais s'il considère toute manifestation de la volonté de ce supérieur comme une sorte de commencement de précepte formel et qu'il veuille l'accomplir pour ce motif, alors, en raison de cette intention expresse, son acte, même en choses non commandées, devient un acte formel d'obéissance et en a le mérite [1].

2° Il faut distinguer de même entre désobéissance *formelle* et désobéissance prise dans le sens *large* du mot et dans le langage usuel. La première ne convient qu'à la violation d'un précepte formel ; la seconde se dit de tout manque de soumission à un ordre quelconque d'un supérieur ou même à un simple conseil.

D'où il résulte que si l'inférieur refuse de se soumettre à un ordre formel donné en vertu de l'obéissance, c'est-à-dire par un supérieur ayant le droit d'imposer un précepte formel au nom et par le motif propre de cette vertu, entendant d'ailleurs user *hic et nunc* de ce pouvoir, le péché commis par cet inférieur sera un vrai péché formel de désobéissance, parce qu'il ira contre le motif propre de la vertu d'obéissance ; il sera de plus toujours grave, parce qu'il implique le mépris de l'autorité.

Si, au contraire, l'ordre donné par le supérieur n'est pas basé sur le motif propre de la vertu d'obéissance, l'inférieur, en le violant, désobéit sans doute *matériellement ;* mais il ne commet pas une désobéissance proprement dite ou formelle, parce que son acte, considéré en lui-même, ne va pas contre l'objet spécifique de la vertu d'obéissance et n'est par conséquent qu'une désobéissance dans le sens large et selon le langage usuel.

Sans doute, même alors, la mauvaise volonté de l'inférieur pourrait le rendre coupable d'une faute formelle de désobéissance si, en fait, il refusait de se soumettre par mépris de l'autorité. Mais, en pareil cas, ce ne serait point le fait seul de ne pas accomplir la chose commandée qui constituerait la faute de désobéissance proprement dite, comme lorsqu'il y a violation d'un précepte formel ; cette faute de désobéissance formelle viendrait uniquement de la mauvaise volonté de l'inférieur qui non seulement n'accomplirait pas l'ordre non formel donné, mais encore se révolterait contre l'autorité elle-même à laquelle il doit respect et soumission. En d'autres termes, le fait de ne pas se soumettre, en pareil cas, constitue une faute seulement *matérielle* contre la vertu d'obéissance proprement dite, mais cette faute devient une désobéissance *formelle* uniquement parce que, en

[1] Pesch, *Prælect. dogm.*, t. IX, n. 257 et suiv.

face de cet ordre non imposé en vertu de l'obéissance, l'inférieur en vient jusqu'au mépris formel de l'autorité [1].

3° Il n'est pas moins important de distinguer encore entre obéissance *nécessaire* et obéissance *parfaite*.

a) A parler rigoureusement, c'est-à-dire à ne considérer que l'obligation provenant formellement de la vertu spéciale ou du vœu d'obéissance, l'obéissance *nécessaire* est celle qui accomplit les préceptes vraiment obligatoires en eux-mêmes, et comme elle le doit.

Dans un sens moins rigoureux on peut aussi appeler nécessaire celle qui accomplit tout ce qui présente quelque obligation, même simplement indirecte. Mais, en pareil cas, la nécessité de la soumission ne vient pas du précepte en tant que tel, comme dans l'obéissance nécessaire proprement dite ; elle provient de la nature même des choses en face desquelles met le précepte intimé.

b) L'obéissance *parfaite*, au contraire, est celle qui se soumet même en ce qui n'est pas obligatoire : elle est donc de surérogation. Cela peut se produire de deux manières :

Du côté de l'*objet*, lorsque on se soumet en choses qui ne tombent sous aucun précepte proprement dit ;

Du côté des dispositions *subjectives* avec lesquelles l'acte est accompli, comme la bonne intention, la promptitude, la générosité, etc. [2], dispositions qui ne sont pas requises de soi, même en choses obligatoires, pour la stricte observation du précepte.

4° Il a été question ci-dessus à plusieurs reprises de précepte formel et de précepte non formel ou ordinaire. Ce sont encore là des expressions dont il importe beaucoup de déterminer exactement le sens, comme aussi de bien caractériser la nature de l'obligation qui résulte de l'un et de l'autre de ces deux sortes de préceptes.

a) Par précepte *formel*, quand il s'agit d'obéissance, il faut entendre un commandement exprès, fait au nom et en vertu de l'obéissance, par un supérieur compétent, qui entend faire intervenir toute la force de son pouvoir de commander pour lier la conscience de son inférieur. De telle sorte que, par cela seul qu'un tel précepte est intimé, il crée, pour l'inférieur, l'obligation rigoureuse et sous peine de péché formel contre l'obéissance, de se soumettre, que la chose commandée soit déjà obligatoire par ailleurs ou de par la nature des choses, ou qu'en elle-même elle soit indifférente.

Ainsi un père de famille, par exemple, défend à son enfant, au nom et en vertu de l'autorité qu'il a sur lui, une fréquentation mauvaise : l'enfant est lié à la fois et par l'obligation de droit naturel qu'il y a pour lui d'éviter telles compagnies nuisibles à sa vertu, et par le précepte rigoureux que lui impose son père au nom de l'autorité qu'il possède sur lui. De sorte que l'ordre ainsi donné crée vraiment pour l'enfant, et de toutes pièces, une grave obligation d'obéissance à côté de la première, au point que si, malgré l'ordre exprès de son père, il fréquente encore ces mêmes compagnies, il se rend coupable d'une double faute : péché de fréquentation mauvaise et péché de désobéissance formelle [1].

De même, un religieux qui pécherait tout d'abord gravement contre la pauvreté, en conservant par devers lui une somme notable que rien ne l'autorise à garder, ajouterait à cette faute une désobéissance formelle, si son supérieur lui intimait, au nom de l'obéissance, l'ordre formel d'avoir à remettre cette somme à qui de droit, sans qu'il se rende à ce commandement exprès.

Si au contraire la chose formellement commandée au nom de leur autorité propre par le père ou par le supérieur n'importait d'elle-même aucune obligation, l'ordre formel créerait cependant pour l'enfant et pour le religieux l'obligation grave de se soumettre sous peine de désobéissance formelle.

b) Par précepte *non formel* ou ordinaire il faut entendre tous les autres ordres, commandements, injonctions des supérieurs qui prescrivent à leurs inférieurs de faire ceci ou cela, d'éviter telle chose ou telle autre, avec l'intention d'être obéis sans doute, mais sans recourir aux formules qui seules indiquent la volonté formelle d'obliger en vertu de l'obéissance, en d'autres termes, sans faire intervenir leur autorité dans toute sa force.

II. Ces éclaircissements donnés, venons à la RÉPONSE A LA QUESTION POSÉE. — 1° Nous avons dit, dans l'article au sujet duquel on nous demande des explications, que ces sortes d'ordres, c'est-à-dire les ordres ordinaires on non formels, au moins dans nombre d'instituts religieux, même anciens, et surtout dans les congrégations plus récentes n'obligent point *par eux-mêmes* sous peine de péché. Qu'est-ce à dire ? Cela signifie-t-il, comme l'insinue notre correspondant, que ce sont des ordres qui n'en sont pas, puisqu'ils n'imposent aucune obligation, et qu'ainsi ils ne se distinguent pas des conseils ? Nullement.

Quand on dit que les ordres ordinaires ou non formels n'obligent point *par eux-mêmes* sous peine de péché, on entend par là qu'ils ne créent pas, par cela seul qu'ils sont intimés, une obligation spéciale provenant soi du vœu, soit même de la vertu considérée dans ce qu'elle a de formel et de spécifique, ainsi que cela a lieu pour tout ordre exprès donné au nom et en vertu de l'obéissance. De sorte que celui qui viole simplement et sans aucun mépris de l'autorité cet ordre ordinaire, commet une désobéissance *lato sensu*, mais il n'est pas coupable de péché contre le vœu, ni de désobéissance *formelle* intéressant la vertu dans ce qu'elle a de spécifique.

Mais on ne veut pas dire que cet ordre ordi-

[1] S. Thomas, 2. 2, q. 104, art. 2, ad 2 ; q. 105, art. 1 et 2.
[2] Vermeersch, t. I, n. 287.

[1] Lehmkuhl, t. I, n. 947 ; etc.

naire n'implique aucune obligation d'aucune sorte, pas plus que le simple conseil, de sorte qu'il serait en soi indifférent de l'accomplir ou de le violer.

Il est facile de s'en convaincre. *a)* Bien qu'il n'oblige pas *par lui-même* sous peine de péché, dans le sens indiqué ci-dessus, l'ordre ou commandement ordinaire du supérieur met toujours cependant l'inférieur en face d'une obligation qui accompagne toute manifestation vraie de l'autorité légitime : celle de ne pas se mettre en état de révolte contre elle par le mépris formel. Cette obligation qui n'existerait pas *hic et nunc* pour l'inférieur en telle ou telle matière, sans l'ordre du supérieur, l'atteint par suite de cet ordre quel qu'il soit et de quelque supérieur qu'il émane, et l'oblige *sub gravi*.

Voilà déjà une première obligation inhérente à tout précepte de l'autorité et qui certes suffit bien pour le distinguer du conseil. Celui-ci, de sa nature, ne met pas l'autorité en question, puisque, en fait, elle ne s'exerce pas lorsque le supérieur conseille seulement ou manifeste un désir, et dès lors il ne met pas en face de l'obligation de ne pas se révolter contre elle. Si l'inférieur le faisait par hasard, ce serait à sa mauvaise volonté seule qu'il faudrait l'attribuer et non à l'intervention proprement dite de l'autorité qui, en fait, n'est pas intervenue en tant que telle.

b) Mais il y a plus encore. Bien que, comme les constitutions et les règles dont ils ont pour but d'assurer la bonne application et l'accomplissement en vue de la fin à obtenir dans l'institut et par chacun de ses membres, les ordres ordinaires des supérieurs n'obligent pas *par eux-mêmes* sous peine de péché, ils n'en mettent pas moins l'inférieur en présence d'une situation à laquelle il lui est moralement impossible de se soustraire sans péché, s'il n'a pas de bonnes raisons pour cela.

Si en effet le supérieur urge par un précepte, même non formel, l'accomplissement de telles fonctions dans la communauté, la fidélité à tel ou tel point de la règle, c'est qu'il juge que le bien de l'inférieur, celui de la communauté ou de tels ou tels de ses membres y est intéressé d'une manière plus ou moins notable. Ce bien qui dépend de la soumission de l'inférieur ne peut, de par l'ordre même des choses, être volontairement compromis par celui-ci, s'il n'a aucun motif plausible de se soustraire au commandement donné, sans qu'il y ait dans son acte une faute intéressant la conscience et par conséquent une obligation violée, soit contre la charité, soit contre la justice, soit parce qu'il cède à quelque passion.

Sans doute, ce n'est pas l'ordre ordinaire du supérieur qui a créé de toutes pièces cette obligation, et c'est pour cela qu'on dit qu'il n'oblige pas *par lui-même* sous peine de péché, mais c'est bien cet ordre qui a *hic et nunc* déterminé cette obligation et l'a appliquée à tel inférieur plutôt qu'à tel autre. Elle ne l'atteint donc que par le précepte du supérieur, car si ce précepte ne lui avait pas été intimé, il en aurait été exempt, comme les autres inférieurs qui n'ont pas reçu le même ordre.

Rien de semblable dans le simple conseil. Car s'il est vrai de dire qu'il peut y avoir aussi quelquefois une faute réelle dans la violation d'un simple conseil du supérieur, ce ne sera plus que *par accident*, en raison du motif défectueux qui fera agir, du scandale donné, etc... et non en vertu de la nature même des choses, comme cela a lieu pour le précepte ordinaire.

c) Cette doctrine paraît mise en parfaite évidence par les *Normæ* dans les articles 134 et 320, rapprochés des observations de la S. C. des Réguliers dans l'examen des constitutions de certaines congrégations.

Après avoir assimilé les dispositions des constitutions à celles des supérieurs, au point de vue de leur obligation, et déclaré qu'elles ne lient pas par la force du vœu, mais par celle de la vertu d'obéissance (n. 134), les *Normæ* ordonnent, au n. 320, d'insérer dans les constitutions elles-mêmes que celles-ci n'obligent pas *en soi* sous peine de péché. Il est ajouté cependant au même article : que celui qui les viole ne peut être excusé de péché, s'il agit ainsi par mépris, ou s'il les enfreint en une matière qui soit contraire aux vœux ou aux commandements de Dieu ou de l'Eglise.

Bien que dans le n. 320 il ne soit question que des constitutions, l'assimilation faite au n. 134 entre elles et les ordres non formels des supérieurs nous autorise à appliquer à ces derniers ce que la S. Congrégation enseigne relativement aux constitutions.

Comme celles-ci, les ordres ordinaires des supérieurs n'obligent donc pas *par eux-mêmes* sous peine de péché, c'est-à-dire, comme porte une observation du 2 mai 1896, « qu'il ne naît pas en soi de leur transgression un nouveau genre de faute, mais qu'il y a seulement l'espèce de péché inhérent par ailleurs à la nature de l'œuvre. *Exprimatur magis perspicue transgressionem constitutionum per se novum culpæ genus non inducere, nisi quod ipsius operis naturæ alioquin adnexum fuerit* [1]. »

Le devoir d'observer les constitutions et d'obéir aux injonctions des supérieurs, de par la force de l'obéissance, comme s'expriment les *Normæ*, « *ex virtute obedientiæ*, » ne vient donc pas d'une obligation particulière que créerait *hic et nunc* la règle qui atteint le religieux ou tel précepte ordinaire qui lui est intimé. Ce devoir dérive de l'état même dans lequel s'est fixé le religieux et qui l'oblige à respecter constitutions et prescriptions des supérieurs, dans la mesure où le demande la nature même des choses.

Quoique provenant de l'obéissance à laquelle le religieux s'est engagé dans son Institut, ce devoir n'est cependant pas un devoir d'obéissance *formelle*, mais un devoir qui se mesure, tout bien

[1] Battandier, *Guide canonique*, 3e édit., p. 345-346.

posé, à la nature de la chose qui s'impose à lui par le fait qu'il est atteint par telle règle ou par tel ordre des supérieurs, règle et ordre qui ne l'atteignent que par son engagement dans l'Institut et, pour ce commandement du supérieur, parce que celui-ci le lui a intimé.

d) L'assimilation faite par les *Normæ* entre les constitutions et les préceptes ordinaires des supérieurs, au point de vue de la nature de l'obligation, se conclut logiquement d'ailleurs du caractère propre du pouvoir *exécutif*, le seul dont le supérieur soit investi. De par ce pouvoir il a charge, non de légiférer, mais d'appliquer la loi ou les règles aux diverses situations et d'en procurer le bon accomplissement en vue de la fin à atteindre. Ses préceptes ordinaires sont donc des déterminations ou des applications particulières des constitutions à tel ou tel cas donné, pour tel ou tel de ses inférieurs, en vue de tel ou tel bien à obtenir : rien de plus.

Or, en pressant l'observation de la loi, le pouvoir exécutif ne lui donne pas pour cela une force obligatoire nouvelle ; il exige simplement que l'obligation qu'elle porte avec elle soit *hic et nunc* remplie.

D'où la conclusion que là où les constitutions, ce qui est l'ordinaire, n'obligent pas *par elles-mêmes* sous peine de péché, les simples préceptes des supérieurs qui ne font que les appliquer, n'obligent pas non plus *par eux-mêmes* sous peine de péché.

Mais de même qu'au dire des auteurs, y compris S. Thomas, il est moralement impossible de violer sans péché la règle lorsqu'on n'a aucun motif plausible pour agir ainsi [1], de même il faut dire que la violation d'un précepte quelconque du supérieur intéressera toujours la conscience dans les mêmes conditions et, par conséquent, que le précepte se distingue ainsi du conseil, quand même il n'oblige pas *de soi* sous peine de péché.

2° Peut-on conclure de là que c'est diminuer le rôle du supérieur et trop réduire le pouvoir qu'il tient de par l'ordre naturel des choses, que de ne pas lui reconnaître le droit de lier directement la conscience de l'inférieur par ses préceptes lorsqu'il ne commande pas au nom et en vertu de l'obéissance ?

Une telle conclusion n'est nullement légitime, et il est facile de s'en convaincre.

a) Oui, sans doute, tout supérieur a, de droit naturel, le pouvoir nécessaire à la fin à obtenir dans la société dont il est le supérieur. Mais son pouvoir ne va pas au-delà.

Or, dans les congrégations religieuses, ainsi qu'on l'a observé déjà, la direction imprimée à l'activité des inférieurs selon les constitutions et par des préceptes obligeant dans la mesure même exigée par l'ordre des choses, suffit généralement à la réalisation de la fin, car les bons religieux n'ont nul besoin de préceptes formels pour accomplir le devoir de l'obéissance.

Bien plus, la fin à obtenir est même réalisée par là plus parfaitement, puisque, les théologiens sont d'accord pour l'affirmer après S. Thomas [1], il y a plus de perfection à obéir à la première manifestation de la volonté du supérieur, sans attendre un ordre formel, qu'à se soumettre à un ordre rigoureux.

Quant aux religieux qui auraient besoin d'un stimulant plus puissant pour être amenés à se soumettre et à réaliser ainsi la fin voulue, il reste toujours au supérieur la ressource de recourir au commandement formel lorsqu'il le juge nécessaire, ou de déférer le délinquant aux supérieurs majeurs, s'il ne peut employer lui-même ce mode de précepte, ou même de mettre l'inférieur en face du mépris formel de l'autorité, s'il refuse obstinément de se soumettre

Les droits du supérieur se trouvent donc bien sauvegardés et il a bien toute l'autorité voulue pour atteindre la fin à laquelle il doit tendre, sans qu'il y ait aucun besoin que ses préceptes ordinaires obligent par eux-mêmes sous peine de péché. Auraient-ils d'ailleurs une plus grande efficacité pour porter à l'observance religieuse ceux des inférieurs que l'obligation indirecte, très réelle cependant à peu près toujours, ne réussirait pas à y amener? Il y a lieu d'en douter, car, d'après les auteurs qui leur attribuent une force obligatoire directe, ces préceptes ordinaires n'obligeant cependant en eux-mêmes que sous peine de péché véniel [2], il est bien à craindre que les religieux mal disposés dont il est présentement question, n'en tiennent pas plus de compte.

b) D'ailleurs, il ne faut pas oublier que si l'ordre des choses réclame pour le supérieur les pouvoirs nécessaires à sa charge, ces pouvoirs lui viennent en définitive de l'Eglise, l'unique législatrice des Ordres et Congrégations et le seul juge de ce qui est requis pour la réalisation du but de leur institution.

Or, il est constant que, dans le passé, l'Eglise a approuvé les constitutions d'Ordres religieux qui tenaient ces mêmes constitutions comme obligatoires en vertu du vœu, aussi bien que les préceptes ordinaires des supérieurs ; de même qu'elle en a approuvé d'autres pour lesquels ni règles, ni préceptes ordinaires des supérieurs n'imposaient aucune obligation directe. Et c'est à cette dernière manière de faire qu'elle s'en tient actuellement.

En cela, il n'y a, de la part de l'Eglise, aucune contradiction, ni aucun droit violé : il y a simplement une différence de degré de la part d'autorité qu'elle accorde aux règles et aux supérieurs, dans l'un et l'autre cas, sans qu'on puisse dire qu'elle restreint trop l'autorité des supérieurs en ne leur concédant pas le pouvoir de rendre directement

[1] S. Alphonse, lib. IV, n. 9 et suiv , n. 42 et suiv.

[1] 2. 2, q. 104, art. 2.
[2] S. Alphonse, lib. IV, n. 39.

obligatoires leurs préceptes ordinaires : elle use simplement de son droit.

Ne faut-il pas reconnaître, au contraire, tout bien considéré, que, par là, elle remédie à un double inconvénient : celui de fatiguer les bonnes âmes, sans aucune utilité réelle, par la multiplication des occasions de péché, et celui d'enlever aux supérieurs et supérieures, jaloux à l'excès de l'avancement de leurs subordonnés, la tentation d'exiger trop rigoureusement d'eux une perfection acquise que la profession religieuse oblige seulement à poursuivre? Si, en effet, ils s'avisaient de commander tout ce que demandent explicitement ou implicitement les constitutions, ils exigeraient bien, sous peine de péché, toute la perfection vers laquelle ces constitutions ont pour but de diriger, et il y aurait là une exagération qui ne pourrait que troubler les âmes.

3° Mais, s'il en est ainsi, le devoir de la vertu d'obéissance ne s'étendant pas au-delà du devoir du vœu, comment a-t-on pu dire dans l'article publié par l'*Ami* que « le devoir de la vertu d'obéissance s'étend beaucoup plus loin que celui du vœu ? »

C'est ici que se trouve le vrai nœud de la difficulté. Pour le dénouer, il faut ne pas perdre de vue les distinctions précédemment indiquées entre obéissance dans le sens strict ou formel et obéissance dans le sens large, entre obéissance nécessaire et parfaite, entre obligation directe et indirecte, comme aussi entre ce que peut exiger la vertu d'obéissance pour exclure tout péché et ce qu'elle exige de positif pour que l'acte soit vraiment vertueux et parfait.

Disons d'abord que l'obéissance peut être violée d'une manière générale, comme toute autre vertu, par *excès* ou par *défaut*.

L'obéissance est violée par excès lorsqu'on obéit en choses dans lesquelles *on doit ne pas obéir*. Cela peut se produire de deux manières : ou bien parce qu'on obéit en choses illicites, c'est-à-dire défendues par la loi de Dieu ; ou bien parce que, même en choses qui en elles-mêmes ne vont contre aucune loi divine, on obéit à un supérieur subalterne contre le précepte d'un supérieur plus élevé.

L'obéissance est violée par *défaut* quand on ne fait pas ce qui est commandé par l'autorité légitime. Ceci peut se produire de plusieurs manières bien différentes, que l'on considère la chose du côté du précepte lui-même ou du côté des dispositions de l'inférieur qui, en fait, ne se soumet pas à ce précepte.

Toutefois, il faut bien remarquer, avant tout, que le *défaut* d'obéissance, pour aller directement contre cette vertu prise dans son sens strict, c'est-à-dire en tant qu'elle est une vertu spéciale, doit être nécessairement la violation d'un précepte dans lequel est intervenu l'objet propre de cette vertu comme motif du précepte. Si, en effet, celui-ci était motivé par toute autre vertu, la faute ou défaut d'obéissance n'irait pas directement contre l'obéissance elle-même, mais bien contre la vertu sur laquelle le précepte était uniquement basé.

Or, il n'y a et il ne peut y avoir qu'un précepte *formel* fait au nom et en vertu de l'obéissance qui fasse intervenir l'objet propre de la vertu comme motif du précepte imposé. C'est précisément pour cela que ce précepte est appelé formel, parce qu'il est informé par ce que l'obéissance, en tant que vertu spéciale, a de caractéristique, de vraiment propre, de constitutif dans sa nature particulière ; c'est pour cela aussi que la violation d'un tel ordre est une désobéissance formelle, proprement dite, parce que allant directement contre ce qu'exige la nature même de la vertu spéciale d'obéissance, ou contre l'honnêteté spécifique de cette vertu.

Un précepte qui ne se fonde pas sur cette honnêteté spécifique ne peut donc imposer une obligation directe provenant de la vertu d'obéissance en tant qu'elle est une vertu spéciale.

On peut cependant encore pécher formellement contre l'obéissance en tant que vertu spéciale, et on pèche en réalité contre elle par tout acte de mépris formel de l'autorité légitime, quand même le précepte qui y donne occasion n'obligerait pas par lui-même au nom de l'obéissance.

Mais alors il est bien manifeste que la faute contre l'obéissance spéciale ne vient pas de la violation elle-même du précepte en tant que telle, mais qu'elle vient uniquement de la mauvaise disposition de l'inférieur qui, en face du précepte intimé, se révolte contre l'autorité elle-même à laquelle il doit soumission et respect.

La faute est la même, que le mépris porte sur le précepte du supérieur ou qu'il porte sur la règle considérée dans son ensemble ou dans telle ou telle de ses prescriptions, dès qu'il est formel, c'est-à-dire dès que le précepte ou la règle sont violés avec la volonté de ne pas se soumettre à l'autorité qui impose l'un ou l'autre.

La même faute se trouve encore dans la rupture volontaire par le religieux du lien qui l'attache à son Institut, lorsqu'il s'en sépare sans être légitimement délié de ses engagements.

Ce sont là les seules violations formelles de l'obéissance proprement dite, tant du côté du précepte que du côté des dispositions du sujet, et elles atteignent aussi bien la vertu que le vœu[1].

Pour trouver d'autres violations *directes* de la vertu spéciale d'obéissance, en dehors de la violation du vœu, intégralement accompli dès qu'on ne commet aucun des manquements énumérés ci-dessus, il faudrait que cette vertu imposât l'ac-

[1] Ceci ne convient qu'aux religieux appartenant à des Ordres ou Congrégations où les commandements ordinaires des supérieurs n'obligent pas plus que les règles par eux-mêmes. Là où règles et ordres ordinaires obligent en eux-mêmes, il y a faute contre le vœu à les violer, faute plus ou moins grave selon la matière, mais il n'y a faute contre la *vertu* que *lato sensu*, car la vertu n'est pas atteinte par là dans ce qu'elle a de spécifique.

complissement *vertueux* des ordres donnés, c'est-à-dire non plus seulement l'exécution du précepte, seule requise pour satisfaire aux exigences du vœu, mais encore la soumission intérieure de la volonté et même une soumission motivée par l'objet propre de la vertu. Alors, en effet, la vertu d'obéissance imposerait bien par elle-même des devoirs que n'impose pas l'accomplissement du vœu.

Mais il n'en est pas ainsi.

Sans doute, on ne fait un acte vrai de vertu que si la soumission intérieure existe. Encore cet acte de vertu ne sera un acte formel d'obéissance que si le motif qui porte à se soumettre intérieurement au précepte du supérieur est bien l'objet formel de cette vertu.

Mais personne n'a jamais soutenu que pour satisfaire aux obligations imposées par l'obéissance, il était nécessaire d'obéir avec l'intention d'accomplir un acte formel de cette vertu. Personne d'ailleurs ne pourrait le soutenir sans admettre que celui qui se soumet, par exemple, par motif d'amour de Dieu, sans avoir l'intention d'accomplir le précepte en tant que tel, manque au devoir de l'obéissance, ce qui serait une énormité.

Il n'est donc pas requis, pour satisfaire au devoir de l'obéissance, de se soumettre par le motif formel de cette vertu, même en choses strictement obligatoires. A plus forte raison cela ne peut-il pas être requis quand il s'agit de préceptes non formels.

Bien plus, il faut dire que pour satisfaire au devoir de l'obéissance en tant que vertu spéciale, il n'est pas non plus requis directement et en soi de faire un acte vertueux, c'est-à-dire de soumettre la volonté par un motif bon quel qu'il soit. C'est ce que dit expressément S. Thomas [1], et il ne semble pas avoir été contredit en cela par les auteurs.

Car si quelques-uns ont admis que le supérieur pourrait, absolument parlant, imposer à ses inférieurs des actes internes, ils y mettent la condition que les inférieurs aient eu eux-mêmes, en faisant profession, l'intention de s'obliger à ces sortes d'actes, au cas où le supérieur les leur imposerait. Ils reconnaissent d'ailleurs que cela n'est pas en usage et qu'il n'est pas expédient de recourir à de pareils ordres [2].

Nous pouvons conclure désormais que, ni du côté du précepte, ni du côté du sujet, ni du côté de l'intention à avoir par celui-ci, la vertu d'obéissance, prise dans son sens strict, n'impose pas *directement* d'autres obligations que celles du vœu.

4° Si l'on demande maintenant ce que les auteurs pensent de la question, il faut observer tout d'abord que le très grand nombre des théologiens et des canonistes ne parlent guère que des réguliers proprement dits, tandis qu'il est ici question spécialement des congrégations à vœux simples ou autres tenues cependant à l'obéissance.

a) Or, ces auteurs se sont trouvés en face d'ordres religieux ayant chacun ses règles propres également approuvées par l'Eglise et présentant cependant des différences notables, au point de vue de la question qui nous occupe. Religieux eux-mêmes pour le très grand nombre, il n'est pas étonnant que, cherchant à tirer de ces droits particuliers en présence desquels ils se trouvaient, des règles générales applicables à la vie religieuse considérée en elle-même, ils aient subi plus ou moins l'influence des usages de leurs communautés respectives.

De là une certaine divergence de sentiment beaucoup moins profonde qu'il n'y paraît tout d'abord, et qui n'affecte d'ailleurs en rien le point particulier dont il est ici question, car en réalité pour tous l'obligation du vœu se confond avec celle de la vertu.

Pour s'en rendre compte, il faut d'abord bien distinguer, comme le font tous les auteurs après S. Thomas [1], entre ce qui constitue l'essence de l'état religieux et ce qui ne s'y rapporte que comme moyen d'en réaliser plus ou moins excellemment la fin, en particulier la fin propre de chaque Institut.

A l'essence de l'état religieux appartiennent les trois vœux avec toutes les règles qui en précisent l'obligation, et en ceci, sauf les différences qui existent entre les vœux solennels et les vœux simples, il y a identité entre tous les Ordres et Congrégations.

Restent les règles qui, en dehors de ce qu'elles présentent d'obligatoire comme se rapportant aux devoirs communs à tous les chrétiens ou à l'accomplissement des vœux, constituent un ordre de choses variant plus ou moins avec les divers Instituts religieux et, par cela même, non essentiel à la vie religieuse et en soi ne relevant pas des vœux, mais du fait de s'être lié à tel Institut.

C'est sur ce point que se produisent les divergences : les uns, rattachant les règles, et conséquemment les injonctions des supérieurs qui en procurent l'accomplissement, au vœu d'obéissance, rendent les unes et les autres obligatoires en vertu du vœu.

Les autres veulent, au contraire, que le vœu ne s'étendant pas à ce qui n'est pas de son domaine essentiel, règles et ordres ordinaires des supérieurs n'obligent point par eux-mêmes sous peine de péché, bien que difficilement ils puissent être violés sans péché [2].

Pour les uns donc comme pour les autres l'obligation directe de l'obéissance vœu et vertu est la même : c'est seulement sur l'étendue du champ qui doit leur être attribué qu'ils diffèrent.

Tous, d'ailleurs, admettent le principe que, pratiquement, il faut s'en tenir pour chaque religieux

[1] *Summa Theol.*, 2. 2, q. 104, art. 5.
[2] Voir S. Alphonse, lib. IV, n. 45.

[1] 2. 2, q. 186, art. 9.
[2] Ballerini-Palmieri, IX, n. 167 : — Lehmkuhl, n. 690, 691 ; — etc.

à ce que prescrit le droit particulier de l'Ordre auquel il appartient [1].

Très peu du reste posent la question de la différence qu'il y a entre le vœu et la vertu, au point de vue de l'obligation. Ceux qui la posent s'accordent à dire que le vœu a pour objet l'exécution et la vertu la perfection de l'acte intérieur, laquelle, on l'a vu, ne peut être directement obligatoire [2].

Pour tous donc, le devoir direct de la vertu se confond en fait avec celui du vœu, et si tous ne le disent pas bien clairement, cela tient à ce qu'ils ne distinguent pas généralement entre obligation directe ou indirecte.

b) Pour ce qui est des Congrégations plus récentes, le droit commun qui les régit, abstraction faite de ce que leurs constitutions approuvées peuvent présenter de particulier, est résumé dans les *Normæ*. Or, on a vu ci-dessus comment le devoir direct du vœu et de la vertu est limité par elles aux ordres formels des supérieurs, les règles et prescriptions ordinaires n'obligeant pas par elles-mêmes sous peine de péché [3].

5° Mais si le devoir direct de la vertu d'obéissance prise dans son sens strict ne va pas au delà de celui du vœu, il n'en est plus ainsi quand il est question d'obligations indirectes tenant à l'ordre même des choses ou aux dispositions intérieures du sujet.

C'est ainsi que l'inférieur est tenu de se soumettre aux prescriptions des constitutions ou des supérieurs toutes les fois que de leur violation résulte un désordre nuisible au bien commun de la communauté, ou au bien de quelques-uns de ses membres, soit par scandale, par détriment même temporel, etc.

De même il est tenu par ce même devoir indirect, de ne se laisser aller intérieurement, tout en se soumettant extérieurement, à aucune intention défectueuse, à aucun mauvais jugement contre le supérieur; etc.

Il est encore obligé, lorsqu'il ne se soumet pas, en fait, en choses non obligatoires, de ne pas céder à la paresse, à la sensualité, à une négligence coupable, au désir d'une petite vengeance à exercer, etc.

Ces obligations indirectes qui atteignent l'inférieur par cela même qu'il reçoit un ordre quelconque de ses supérieurs, même de ceux qui n'ont pas le pouvoir de commander en vertu de l'obéissance, s'imposent par conséquent à lui avec une fréquence autrement grande que l'obligation directe provenant du vœu, puisque le précepte formel est et doit être très rare, tandis que les préceptes mettant en face d'une obligation indirecte sont de tous les jours et, pour ainsi dire, de tous les instants.

[1] Ballerini-Palmieri, *ibid.*

[2] Bucceroni, n. 298; — S. Alph., IV, n. 41; — Gury, cas. III; — Ærtnys, V, 28; — etc.

[3] Voir Vermeersch, t. II, n. 78; — Bastien, *Direct. can.*, n. 270; — Battandier, n. 197; — Meynard, *Rép. can.*, n. 199 et 220; — Marsot, *Petit traité des Vœux*, n. 101; — etc.

Le champ de l'obéissance vertu est donc bien autrement vaste, même au point de vue de l'obligation, que celui du vœu, quoique, quand il s'agit de l'obligation directe, il y ait identité.

6° Cela établi, il n'y a aucune difficulté à admettre que la pénitence imposée aux délinquants par les supérieurs, selon les indications des constitutions ou les usages de chaque Ordre ou Congrégation, suffirait, à la rigueur, dès lors qu'elle est obligatoire. à donner aux préceptes ordinaires des supérieurs le caractère d'obligation que doit présenter, d'une manière ou d'une autre, tout précepte vrai.

Mais, outre qu'il faut beaucoup de prudence pour se servir opportunément de ces sanctions et qu'il n'est pas expédient d'y recourir trop souvent, ni quand la nécessité ne s'en fait pas vraiment sentir, il arrivera souvent qu'en fait, le précepte violé restera sans aucune obligation réelle, bien que le supérieur ait entendu tout d'abord obliger. Celui-ci ne jugera pas opportun, pour des motifs divers, de recourir à une punition, après le précepte violé, et il en résultera que ce précepte, tout en étant un vrai précepte dans l'intention du supérieur d'ailleurs suffisamment manifestée à l'inférieur, n'aura imposé en fait aucune obligation.

Le fait que les préceptes des supérieurs entraînent à peu près inévitablement une obligation provenant de l'ordre même des choses auquel s'est lié le religieux par sa profession, sans compter celle qu'entraîne également tout précepte de ne pas mépriser l'autorité qui l'intime, sauvegarde bien mieux, ce semble, le caractère obligatoire du précepte que la sanction hypothétique qui pourra atteindre son violateur.

Mais ceci mis à part, bien volontiers nous accordons à notre vénéré correspondant qu'il y a, en cela, un moyen subsidiaire de maintenir au précepte sa nature obligatoire, lorsqu'il n'oblige pas en lui-même [1].

[1] Nous venons de recevoir d'une autre source la même objection, présentée cependant d'une manière un peu différente. Elle revient à dire, en ce qu'elle a de particulier, que les auteurs tels que S. Alphonse, Bouix, Craisson, Gautrelet, Bastien et Thévenot, reconnaissent aux supérieurs, en vertu du seul pouvoir de domination et indépendamment du vœu, le pouvoir de commander ou de faire de vrais préceptes; que de plus, d'autres auteurs, Battandier, Maynard, Gautrelet, reconnaissent même aux officiers subalternes le pouvoir, au moins délégué, d'imposer eux aussi une obligation, dans les choses relatives à leur office.

A cela nous répondons simplement que : — En soutenant que les ordres ordinaires des supérieurs, dans beaucoup d'Ordres et Congrégations, n'obligent pas *par eux-mêmes* sous peine de péché, nous n'avons jamais entendu leur dénier *tout pouvoir* de commander, puisque nous affirmons, au contraire, très expressément ce pouvoir.

La question ne porte donc pas sur l'existence du pouvoir des supérieurs, mais sur son étendue et sur la nature de l'obligation qui résulte de leur commandement. Nous sommes donc d'accord avec les auteurs qu'on cite, quant au fait du pouvoir. Bien plus, le plus grand nombre d'entre eux expliquent sa nature de la même manière que l'article ci-dessus, sinon quant aux termes, au moins quant au fond, ainsi qu'on peut s'en rendre compte dans les passages indiqués au cours de l'article.

Ad II. — D'après la réponse à la précédente question, il faudrait dire, ce semble :

1° Lorsque la vertu d'obéissance est formellement violée par un religieux, il y a à la fois faute contre le vœu et contre la vertu. Il peut y avoir de plus, mais alors indirectement, une ou plusieurs autres fautes en raison, par exemple, du scandale, du dommage causé, ou même de la matière sur laquelle a porté le précepte formel, si celle-ci était déjà en soi opposée à une loi.

2° Lorsque la vertu d'obéissance n'est pas formellement violée, parce que le précepte n'a pas été intimé au nom et en vertu de l'obéissance et que par ailleurs il n'y a aucun mépris formel dans sa violation, il y a simplement péché direct contre le vœu, pour le religieux appartenant à un Ordre où tous les préceptes obligent en vertu du vœu.

Pour celui qui appartient à un Ordre où le précepte ordinaire n'oblige pas en vertu du vœu, ni par conséquent en lui-même, puisque d'après l'hypothèse il n'oblige pas formellement en vertu de l'obéissance, il n'y a faute que contre la vertu formellement violée, par exemple : la charité envers un confrère, envers le supérieur, envers la communauté, etc., si la matière de l'ordre donné le comporte;... l'humilité, si c'est l'orgueil qui a poussé à ne pas se soumettre en chose par ailleurs indifférente; ou la tempérance, si c'est la sensualité qui l'a emporté... etc.

3° La piété filiale ou l'observance, s'il s'agit de l'enfant dans le premier cas et du religieux dans le second, peuvent sans doute être violées dans le manque de soumission de l'un ou de l'autre; mais cette violation ne provient pas du manque de soumission en tant que tel, il proviendrait du manque de respect que peut comporter, en raison des circonstances, la violation de l'ordre donné.

Nous disons que la piété ou l'observance ne seraient pas violées par le manque de soumission en tant que tel, parce que le propre de la violation indirecte, comme celle dont il s'agit dès que l'obéissance n'est pas violée formellement, est de ne pas atteindre cette vertu elle-même, ni par conséquent celle dont elle est l'espèce infime, mais la vertu qui fait l'objet de la matière sur laquelle porte la violation, ou qui défend le motif défectueux qui fait agir, même quand la matière ne tomberait en elle-même sous le domaine d'aucune vertu.

4° Quant à la sorte d'injustice envers la Société religieuse, dès lors que le vœu n'intervient pas, ni la vertu d'obéissance dans son objet propre et formel, elle proviendrait, en effet, de la profession elle-même par laquelle le religieux s'est lié à l'Institut avec l'obligation générale d'en respecter les institutions et les statuts. Il y aurait donc là une infidélité à la promesse donnée, infidélité envers la Société et non envers le supérieur, car ce n'est pas au supérieur que cette promesse a été faite; par conséquent la faute, si faute spéciale il y a de ce chef, ne se rapporte pas à l'observance.

Mais peut-on dire qu'il y a, dans cette infidélité à la promesse, une faute spéciale toutes les fois que le religieux viole dans un détail ou dans un autre une prescription des constitutions ou du supérieur ? Il semble que non, parce que, ainsi qu'on l'a dit ci-dessus, la promesse est générale et ne porte pas sur chaque détail en particulier, d'une manière au moins obligatoire; autrement il faudrait dire qu'en s'engageant dans la Société ou Congrégation le religieux a entendu s'obliger à tous et à chacun des points qui pourraient lui être demandés. Cela ne pourrait avoir lieu que si tous et chacun de ces points étaient obligatoires en eux-mêmes. Le dire serait revenir à redonner, par une autre voie, aux constitutions et aux ordres ordinaires des supérieurs une force qu'ils n'ont pas en eux-mêmes.

Le péché sera donc celui que comporte indirectement la violation du précepte, à moins qu'on ne veuille y voir une atteinte portée à l'humilité qui incline à la soumission, tandis que le cri du vice opposé est « *Non serviam.* [1] »

Q. — Un médecin des colonies, grand hâbleur, renégat, fait de l'hypnotisme ; il a pour médiums des membres de sa famille et passe pour acquérir de ses pratiques hypnotiques une grande science occulte.

Par ce mot science, il entend tous les secrets des familles et de la conduite privée ; les gens disent : « Il sait tout, » tous les actes les plus secrets dans le domaine du mal.

Interrogé pour savoir s'il était naturel qu'il sût par ce moyen tous ces secrets, j'ai répondu que Dieu ne permettait pas aux démons de révéler par l'hypnotisme les actions secrètes des hommes ; qu'il y avait beaucoup de bluff dans la prétendue science occulte du médecin, et que les secrets dévoilés n'étaient que des jugements téméraires et des inductions basées sur les apparences, la moralité, les dires des mauvaises langues du milieu et sa fonction.

La réponse est-elle vraie et suffisante ?

R. — Oui, votre réponse a été à peu près ce qu'elle devait être, ou du moins elle pouvait être donnée. Dans une étude sur l'hypnotisme, en 1899, nous avons distingué trois sortes d'hypnotisme : l'hypnotisme scientifique ou médical, l'hypnotisme charlatanesque et l'hypnotisme diabolique. Quoiqu'il soit exercé par un médecin, nous ne croyons pas qu'il s'agisse ici de l'hypnotisme médical ou scientifique, parce que son auteur ne procède guère selon la méthode des hommes de science qui, en général, sont plus modestes et ne doivent point chercher à connaître des secrets qui ne les regardent point. Mais nous croyons voir là l'hypnotisme charlatanesque et pouvoir tout expliquer par là. Le médecin en question est un hâbleur, un renégat, et il a plusieurs médiums ; si ces médiums sont tant soit peu habiles, et savent interroger adroitement, il peut connaître bien des choses par eux, et avec un peu de savoir-

[1] Vermeersch, t. I, n. 299. Voir aussi n. 14 et suiv.

faire et de bagout, faire mousser ce qu'il a pu découvrir, inventer des choses qu'on ne pourra pas vérifier, et par là-même les faire croire exactes par l'assurance de ses affirmations, ou de celles des médiums; d'autres fois, comme le faisaient souvent les oracles anciens, il peut se servir de termes ambigus ayant plusieurs sens, et qu'on ne peut jamais qualifier de mensonges, et en conséquence acquérir une sorte de réputation de science occulte universelle et infaillible.

Nous ne voudrions cependant pas affirmer carrément qu'il n'exerce pas aussi un hypnotisme diabolique, surtout s'il nous était prouvé qu'il a dit ou fait dire bien clairement des choses qu'il ne pouvait certainement pas connaître ni par lui-même ni par ses médiums, qu'il ne pouvait même pas conjecturer avec quelque vraisemblance, et qui se sont trouvées rigoureusement vraies.

Il est certain que les démons se servent assez souvent de l'hypnotisme pour faire ou faire faire du mal; mais il est certain aussi, et tous les théologiens l'affirment unanimement, qu'ils ne connaissent pas tout ce qui nous regarde et surtout toutes nos plus secrètes pensées. Ainsi d'après l'Evangile et la tradition nous pouvons affirmer qu'ils furent longtemps au moins sans savoir avec certitude que Jésus Christ était né d'une vierge et qu'il était vraiment Dieu. Ainsi donc, même parmi les choses qu'ils pourraient naturellement connaître, il en est que Dieu ne veut pas qu'ils connaissent. De plus, il est certain qu'ils ne peuvent révéler, soit par l'hypnotisme, soit à la suite et à raison d'un pacte, que ce que Dieu leur permet de révéler. Mais nous ne pouvons savoir au juste ce que Dieu leur permet de révéler : il faudrait pour cela connaître tout le plan de sa Providence. Cependant nous croyons pouvoir affirmer qu'ordinairement du moins il ne leur permettra pas de révéler les actions les plus secrètes des hommes, surtout quand il n'en pourrait résulter que du mal ; d'autant plus que Dieu n'a pas dû leur laisser sur le monde une puissance et une influence supérieures à celles des bons anges, et que depuis l'Incarnation il a singulièrement limité et enchaîné la puissance qu'il leur laissait.

Nous pouvons encore ajouter que les démons eux-mêmes, en raison de leur orgueil, ne voudront jamais se faire les esclaves des hommes ni leur dire tout ce que ceux-ci voudraient savoir, mais seulement les flatter pour les attirer à eux et les dominer, et que parmi les choses qu'ils leur feront connaître il devra toujours y avoir du faux, car les démons sont et seront toujours des esprits de mensonge.

Q. — 1° Les péchés capitaux sont la source de beaucoup de péchés. Quelqu'un peut voler une grosse somme par motif d'orgueil, d'envie, de luxure. Il peut par hypocrisie commettre des sacrilèges, par paresse manquer gravement à la charité ou à la justice, etc. Y a-t-il alors, outre le péché de vol, de sacrilège, d'injustice, etc., un second péché grave d'orgueil, d'hypocrisie, de paresse qui doive être accusé ?

2° Génicot dans sa *Théologie Morale*, 4e édit., 1er vol., p. 323, dit : « Liberi qui in studiis neglegentes sunt, duplici de causa graviter peccare possunt : ob damnum quod parentibus inferant, ob præceptum parentum quod transgrediantur. Secluso igitur stricto præcepto, filius parentum divitum, notabiliter studia neglegens, non peccabit graviter. » Mais si cet élève ne pèche pas gravement au point de vue de l'obéissance, peut-il être excusé de fautes mortelles au point de vue paresse, au point de vue de la charité qu'il se doit à lui-même et pour d'autres considérations ?

3° Quand la gravité de la faute consiste plutôt dans l'habitude ou la répétition des actes que dans un ou quelques actes isolés, comme parfois en matière de paresse ou de désobéissance, comment les fautes graves se multiplient-elles et comment l'accusation doit-elle se faire ?

4° A l'orgueil, par exemple, se rattachent comme « filles », disent les théologiens, la présomption, l'ambition, la vaine gloire qui comprend la jactance, l'hypocrisie, l'ostentation. Y a-t-il là des espèces différentes à accuser distinctement ?

R. — Ad I. Avec le péché de violation grave d'une loi, on ne peut être obligé d'accuser spécialement le motif qui a porté à commettre ce péché que quand ce motif, même en dehors de la violation de la loi, forme par lui-même un péché mortel d'espèce particulière; ce qui est assez rare.

Ad II. Le fils de parents riches qui ne lui imposent pas le commandement strict d'étudier plus sérieusement ne peut pas en effet, comme le dit très bien Génicot, pécher gravement ni en raison du tort fait à ses parents, qui n'ont pas besoin du travail de leur fils, ni en raison de désobéissance, puisqu'il n'a reçu à ce sujet aucun commandement grave et strict. Mais ne pèche-t-il pas gravement par paresse ou contre la charité qu'il se doit à lui-même ? Ce n'est aucunement prouvé, puisqu'il doit avoir de ses parents de quoi vivre largement et même faire du bien aux autres. De plus, en raison même de sa légèreté, il ne soupçonne certainement aucun péché mortel là-dedans; or on ne peut pas commettre un péché mortel sans s'en douter.

Ad III. Quand la gravité de la faute dépend plutôt de la répétition des actes que d'actes isolés, il faut, croyons-nous, en juger comme on juge les petits vols. Quand arrive un dernier petit vol qui, quoique léger en soi, mais surajouté aux vols précédents existant encore moralement, forme une matière grave, il constitue en soi un péché mortel; et il y a un nouveau péché mortel lorsque depuis ce moment-là il se forme une nouvelle série de petits vols et qu'un dernier arrive encore, surajouté aux autres, à constituer une nouvelle matière grave. Encore faudrait-il que cela fût remarqué par le délinquant, ce qui n'arrive presque jamais. Aussi dans ces cas-là le pénitent doit s'accuser simplement le mieux qu'il peut, de manière à faire comprendre la nature et la gravité de ses péchés, et le confesseur doit en juger de même, et interroger dans ce sens si le pénitent ne s'accusait pas suffisamment bien.

Ad IV. Sans doute les différentes filles de l'orgueil, telles que la présomption, l'ambition, la jactance, etc., forment des espèces différentes de péchés ; mais on ne peut être obligé de les accuser distinctement que lorsqu'on voit que, comme telles, elles constituent un péché mortel.

Q. — Est-il vrai et peut-on enseigner que Dieu a fixé d'avance le nombre de péchés qu'il pardonnera à chacun de nous et que, ce nombre une fois dépassé, il n'y a plus à compter ni sur sa miséricorde ni sur son pardon ?

R. — Il y a dans cette affirmation du vrai et du faux, mais encore bien plus de faux que de vrai.

D'abord, il est de foi qu'il n'y a pas sur la terre de péché irrémissible, et dont on ne puisse obtenir le pardon, dès qu'on en aura la contrition parfaite, ou la contrition imparfaite avec l'absolution. Sans doute, Notre-Seigneur a dit que le péché contre le Saint-Esprit ne serait remis ni en cette vie, ni dans l'autre ; mais sans vouloir aujourd'hui expliquer complètement ce texte, nous pouvons dire que par le péché contre le Saint-Esprit il faut entendre ou bien l'impénitence finale qui ne pourra être pardonnée uniquement parce qu'elle ne sera jamais regrettée, ou bien le péché de malice et de résistance obstinée à la grâce, et alors *jamais* signifie « rarement » ou « difficilement », et il sera rarement ou difficilement pardonné parce qu'il sera rarement ou difficilement regretté. Notre-Seigneur en effet met ici en opposition le péché contre le Saint-Esprit avec le péché contre le Père et le péché contre le Fils qui, dit-il, seront pardonnés ; mais comme ceux-ci ne seront pas pardonnés *toujours*, ainsi celui-là ne sera pas *jamais* pardonné. Notre-Seigneur veut donc dire que les péchés de faiblesse et d'ignorance seront souvent ou facilement pardonnés parce qu'ils seront facilement regrettés, tandis que les péchés de malice obstinée seront rarement ou difficilement pardonnés parce qu'ils seront rarement ou difficilement regrettés. Ce sont les explications principales que donnent bien des Saints Pères, des Docteurs et des théologiens.

Toujours est-il qu'il est certain que tant que nous sommes sur la terre, nous pouvons être sauvés, parce que Dieu donne même aux plus grands pécheurs au moins les grâces nécessaires et suffisantes à leur salut. On peut dire aussi que Dieu a prévu pour chaque homme un certain nombre de péchés après lesquels ils ne seraient pas sauvés, non pas qu'il ne veuille plus, quoi qu'ils fassent, leur pardonner, mais parce qu'il a prévu aussi qu'après ce nombre de péchés ils s'endurciraient, et que malgré les grâces suffisantes pour se sauver qu'il ne leur refusera jamais, ils ne se sauveront pas, parce qu'ils ne le voudront pas.

Mais il faut bien prendre garde en chaire de trop s'aventurer sur un terrain si brûlant. Tout ce qu'on peut dire, à notre sens, c'est que Dieu a prévu pour chacun, ou au moins pour presque tous, un nombre de péchés qui ne devra pas être dépassé, car après on s'endurcirait et on ne voudrait plus se repentir, quoiqu'il donne toujours les grâces suffisantes au salut. Pratiquement, pour qu'on se repente alors, il faudrait non seulement des grâces suffisantes, mais des grâces abondantes et en quelque sorte surabondantes ; mais on a mérité alors par sa faute que ces grâces abondantes ne soient pas données ; et comme on ne connaît pas quel est pour soi en particulier le nombre de péchés après lequel on ne recevrait plus que les grâces suffisantes, il est de la plus vulgaire prudence de s'arrêter et de ne plus jamais commettre de péchés mortels, car il faut à tout prix se sauver.

Nous ne voudrions pas nier cependant qu'il puisse y avoir des âmes que Dieu aime tant dans sa bonté toute gratuite qu'il ait dit : « Quels que soient les péchés qu'elles commettent, je les sauverai, parce que je leur donnerai une grâce tellement abondante qu'elles se repentiront sûrement et se convertiront. » Mais il ne faut pas s'y fier et se croire de ce nombre-là : ce serait trop dangereux.

Q. — Paul est comptable dans une propriété considérable, plantée de cocotiers. Le gérant de cette propriété emploie pour la cultiver et l'entretenir des coolies qui sont payés chaque semaine à tant la journée, et c'est au comptable qu'il incombe d'inscrire dans ses livres les noms des coolies, le nombre de journées de travail que chacun a fournies et la somme allouée à chacun à la fin de la semaine.

Or, le gérant de la propriété, qui est le supérieur immédiat de Paul, exige de lui régulièrement qu'il inscrive comme ayant travaillé des individus qui n'ont point été employés ou qui ne sont venus qu'à certains jours, et il met ainsi de côté une somme de 40 ou 50 fr. par mois, qu'il empoche à l'exception de 10 ou 15 fr. qu'il donne à Paul pour le récompenser de sa complaisance.

Paul voudrait bien ne pas se prêter à ces agissements malhonnêtes, mais il sait que le gérant a toute la confiance du propriétaire, qui le croira sur parole et prendra pour pure calomnie toute dénonciation sur son compte. Les coolies eux-mêmes, il en est moralement certain, témoigneraient en faveur du gérant, par intérêt ou par crainte.

Il sait aussi, à n'en pas douter, que le gérant trouvera promptement le moyen de le faire renvoyer, s'il refuse de faire ce qu'il lui demande. Et le renvoi pour lui, c'est la misère à courte échéance, d'autant plus que par vengeance le gérant empêchera probablement qu'il obtienne un bon certificat qui pourrait lui donner des chances de trouver une place ailleurs.

Le confesseur de Paul peut-il lui permettre de continuer à se prêter aux exigences du gérant, se contentant de lui imposer de rendre au propriétaire d'une façon détournée ce qu'il a déjà reçu indûment (par versements partiels, s'il ne peut tout rendre à la fois) et ce qu'il recevra encore chaque mois, laissant au gérant la responsabilité du reste ?

Ou bien quelle autre décision conseillerait l'*Ami* ?

R. — Il y a ici une très grave difficulté. D'un côté, ce que veut le gérant est absolument injuste, et la coopération du comptable sans doute n'est pas *formelle*, puisqu'elle n'influe en rien sur la volonté perverse du gérant, mais elle est positive, directe, prochaine, immédiate même et nécessaire pour les vols que veut commettre le gérant ; de plus, Paul commet et inscrit sciemment sur ses

registres des mensonges pernicieux, et jusqu'à présent il a été *participans in præda*. Et dans tout cela on ne peut pas dire qu'il est de bonne foi, puisque sa conscience est troublée et qu'il finit par se confesser et demander conseil. Il doit y avoir solidarité entre lui et le gérant, c'est-à-dire qu'il doit restituer primairement tout ce qu'il a reçu indûment au détriment du propriétaire, et de soi en rigueur secondairement ce que le gérant a touché, grâce à ses inscriptions sur ses livres, injustement et au détriment du propriétaire, si le gérant ne se prête pas à restituer lui-même, à moins que d'une manière ou d'une autre le propriétaire ne lui fasse remise de cette dette, ce qui pourrait être présumé assez facilement.

D'un autre côté, comment pourra-t-il arriver à restituer tout cela ? Et s'il dénonce le gérant, sa dénonciation ne servira qu'à le faire renvoyer lui-même, et le gérant l'empêchant d'avoir un bon certificat, il ne pourra pas trouver une autre place ; alors ce sera la misère noire et pour lui et pour sa famille, si, comme nous pouvons le supposer, il est marié et père d'un certain nombre d'enfants. Il faut donc arriver à un moyen de concilier des choses qui semblent si opposées, et c'est là l'œuvre de charité à laquelle doit se consacrer le confesseur.

Comme il est sur les lieux, il sera sans doute à même de trouver mieux que nous un moyen de tout concilier. Voici cependant ce que nous ferions si nous étions à sa place. Avec le consentement de notre pénitent, nous irions trouver le propriétaire, ou si la chose n'était pas possible, sans nommer le comptable, nous lui écririons à peu près ceci : « Nous savons que certains de vos employés, qui sont nombreux, ont la conscience troublée par suite de la manière d'agir de votre gérant. Ou bien faites une enquête sérieuse sans parler de moi, ou bien dites-moi que vous avez pleine et entière confance en lui comme en vous-même, et que vous autorisez pleinement tous vos employés à agir comme il le leur dira, quand même ce serait à votre détriment. » Si le propriétaire veut faire une enquête sérieuse, le gérant sera trouvé coupable, et alors l'affaire s'arrangera avec le comptable qui n'aura participé que de force à la gestion injuste. Si, au contraire, le propriétaire veut avoir obstinément confiance en son gérant, il déclarera que les employés n'ont qu'à suivre ses ordres quels qu'ils soient ; et alors le comptable pourra continuer à tenir ses comptes comme auparavant : ce ne sera plus injuste, dès lors que ce sera consenti par le propriétaire. Et en examinant bien les termes dont il se sera servi, on verra même si le comptable peut conserver les récompenses que le gérant lui donnait pour sa complaisance, ou s'il doit les rendre au propriétaire d'une façon détournée.

Q. — L'essentiel du ministère pastoral est de dire la messe, au moins les dimanches et fêtes d'obligation ; de prêcher, de faire le catéchisme, d'administrer les sacrements. Un curé qui s'en tiendrait là et qui négligerait tout le reste, par exemple, ne ferait pas la prière publique à l'église pendant le Carême, pendant le mois de Marie, et cela sans raison légitime, pécherait-il contre la justice en ce sens qu'il serait tenu à restituer une partie de son traitement ? J'avoue que je serais peu rassuré sur la responsabilité d'un curé si peu zélé ; mais enfin, au point de vue de la stricte justice, serait-il tenu à quelque chose ?

R. — Ainsi que notre correspondant, nous ne serions pas rassuré sur la responsabilité de ce curé si négligent et si peu zélé, d'autant plus que tous les mandements de Carême prescrivent aux curés de prêcher en Carême trois fois la semaine, au moins y compris le dimanche. Néanmoins si, suivant les prescriptions du Concile de Trente, ce curé ne manque pas de prêcher plus de 12 ou 13 dimanches par an, nous n'oserions pas le taxer de péché mortel certain. Pour le mois de Marie, nous ne voyons nulle part qu'il soit d'obligation rigoureuse de prêcher plus qu'à l'ordinaire. Pour le Carême, le curé pourrait dire *peut-être :* « Que voulez-vous ? Je prêcherais bien, j'ai voulu commencer, mais personne ou à peu près personne ne vient, » et cela peut être une excuse suffisante à ses yeux. Pour nous, ce n'en serait pas une ; car si un curé avait du zèle, visitait ses paroissiens et savait intéresser, il attirerait bien vite un nombre d'auditeurs qui irait toujours en augmentant. S. François de Sales prêcha bien pour treize personnes et bientôt il en vint bien davantage. Nous connaissons un curé qui à son premier sermon annoncé n'eut qu'une seule personne, il prêcha néanmoins pour elle par manière de causerie et sut l'intéresser ; ensuite il en eut un certain nombre, et enfin beaucoup vinrent l'entendre et profitèrent de ses sermons.

Quant à la question : « Au point de vue de la stricte justice, serait-il tenu à restitution sur son traitement ? » nous ne le croyons pas, car nous ne trouvons aucun théologien qui ose l'affirmer. Le Concile de Trente (Session XXIII, ch. I *De Reform.)* dit bien que les curés sont tenus à la résidence et que s'ils y manquaient pendant un temps considérable, ils seraient tenus à restitution proportionnée sur leur bénéfice à la fabrique ou aux pauvres. Et les théologiens disent assez généralement que les curés peuvent cependant *justa de causa, et venia ab Ordinario obtenta, et sibi substituto idoneo vicario,* s'absenter pendant deux mois chaque année. (Voir *Ami* du 28 août, et alios). Mais il ne nous est point dit que le curé en question manque à la résidence ; on nous donne au contraire à entendre qu'il remplit l'essentiel du ministère pastoral : la célébration de la messe, au moins les dimanches et fêtes d'obligation, avec la prédication ces jours-là, les catéchismes, l'administration des sacrements, la visite des malades. Il doit donc être d'autant moins tenu en justice rigoureuse à restituer quelque chose sur son traitement, que maintenant surtout les traitements des curés en France sont tellement modiques qu'ils peuvent à peine suffire à les faire vivre pauvrement.

Q. — La foi explicite *actuelle* aux vérités de nécessité de moyen, sur mystères et sacrement de pénitence, est-elle requise ?

1° Quand peut-on dire qu'un acte de foi, pour pouvoir être justifié par l'absolution, est nécessaire ?

2° Une personne qui ne fait pas acte de dévotion depuis près d'un an est-elle présumée ignorante ? Quelle conduite à tenir à cet égard ? Le fait de venir à confesse, et la préparation faite pour cela, lui ont-ils rendu la foi nécessaire à la justification ?

3° Pour l'espérance et la charité, qu'est-il demandé pour pouvoir recevoir l'absolution ? Les actes de ces vertus doivent-ils être posés avant l'absolution ?

4° Ces vertus théologales perdues par un acte contraire à un point particulier, peuvent-elles être recouvrées par un acte de foi aux vérités en général ? *Item* pour l'espérance et la charité. En pratique, il est difficile de bien savoir appliquer la théorie.

5° Est-on obligé de former des actes de foi, espérance, charité, explicites, actuels, chaque fois que l'on va à confesse ? Ne sont-ils pas produits suffisamment par des démarches ou actes antérieurs, *in actu exercito ?*

R. — Afin de pouvoir répondre plus sûrement aux questions qui nous sont posées, nous croyons devoir donner quelques principes généraux sur la foi théologale.

Il est certain, — d'après le texte de S. Paul (Hébr., XI, 6) : « *Sine fide impossibile est placere Deo ; credere enim oportet accedentem ad Deum quia est et inquirentibus se remunerator sit,* » et d'après la proposition 22 condamnée par Innocent XI : « *Nonnisi fides unius Dei necessaria videtur necessitate medii, non autem explicita remuneratoris,* » et tous les théologiens sont d'accord à ce sujet et l'affirment unanimement, — que pour être justifié et sauvé, la foi explicite en Dieu, et en un Dieu rémunérateur, est absolument nécessaire. Mais suffit-elle rigoureusement ? Il y a à ce sujet trois sentiments principaux. Le premier affirme qu'elle suffisait avant Jésus-Christ et qu'elle doit suffire encore. Le second affirme que la foi en la Sainte Trinité et en l'Incarnation est nécessaire également, parce que c'est là le fondement du vrai surnaturel, et qu'au ciel Dieu devant être vu surnaturellement tel qu'il est dans son essence, doit être connu et cru comme tel sur la terre. Le troisième sentiment nie la nécessité absolue de la croyance en la Sainte Trinité et en l'Incarnation, avant la venue de Notre-Seigneur sur la terre, parce qu'elle n'était guère possible alors que chez les Juifs, et l'admet depuis la diffusion du catholicisme dans le monde. Il est vrai qu'on pourrait bien mitiger ce dernier sentiment pour le mettre à peu près d'accord avec le second, en disant qu'avant J.-C. d'après les anciennes traditions on pouvait arriver à une certaine connaissance plus ou moins vague ou plus ou moins précise de la Trinité et d'un Dieu qui devait venir sauver le monde ; ces traditions ayant existé partout, on pouvait s'en former une idée suffisante pour lors et que la grâce surnaturelle aurait intérieurement perfectionnée ; et depuis l'Incarnation Dieu s'étant révélé plus clairement, pouvait aussi demander davantage. Pratiquement, maintenant, on doit suivre le sentiment reconnaissant la croyance à la Sainte Trinité et à l'Incarnation comme nécessaire au salut et à la justification, puisqu'il est probable et qu'il s'agit de nécessité de moyen.

De nécessité de précepte il faut connaître au moins en général et quant à l'essentiel ce qui est renfermé dans le Symbole des apôtres, les commandements de Dieu et de l'Eglise, et ce qui regarde les sacrements, surtout le baptême, la pénitence et l'Eucharistie, et croire aussi au moins en général tout ce qui a été défini par l'Eglise.

Ad I. La foi habituelle doit être toujours nécessaire, et l'acte de foi interne étant nécessaire pour la justification d'après le Concile de Trente lui-même, doit être fait toutes les fois qu'on veut se confesser, et aussi toutes les fois qu'on veut communier, et toutes les fois qu'on doit accomplir un précepte ou un acte qui réclame ou exige la foi, toutes les fois aussi qu'il survient une tentation qu'on ne peut repousser sans un acte de foi.

Si l'on demande quand est-ce qu'en dehors de là on est tenu de faire des actes de foi, les théologiens ne sont plus d'accord. Les uns disent qu'on doit y être tenu au moins tous les ans ; d'autres, plusieurs fois par an, en vertu d'une proposition condamnée par Innocent XI : « Satis est actum fidei semel in anno elicere ; » d'autres disent tous les mois ; et d'autres enfin, sans rien spécifier, assez souvent : et cela avec raison, parce qu'il est bien difficile, pour ne pas dire moralement impossible, de ne pas arriver bien vite à tomber dans des péchés mortels, si l'on n'est pas soutenu par la foi.

Mais il n'est point nécessaire que ces actes soient toujours explicites ; il suffit qu'ils soient implicites tels qu'on en fait en récitant le Symbole des apôtres, ou ses prières ordinaires, ou même en faisant pieusement le signe de la croix. Il n'est point nécessaire non plus, même avant de recevoir le sacrement de pénitence, de faire à proprement parler un acte de foi actuel, il suffit qu'il ait été fait auparavant et qu'il dure encore virtuellement.

Ad II. Sans doute, dans toute personne qui depuis un an ne fait aucun acte de dévotion, il y a toujours quelque ignorance. Mais ce n'est pas là à proprement parler une preuve d'ignorance, car ce peut être aussi mauvaise volonté, indifférence, ou la suite de mauvaises passions qu'on veut contenter avec moins de remords.

Il faut évidemment exciter d'abord cette personne à remplir ses devoirs gravement obligatoires, comme l'audition de la messe les jours de dimanche et de fêtes d'obligation ; ensuite l'exciter à faire toujours au moins quelque prière matin et soir et le signe de la croix en s'éveillant ; et lui faire sentir qu'il peut arriver le jour ou la nuit bien des accidents imprévus dont nous ne pouvons être préservés que par le secours de Dieu, qui en conséquence doit être demandé par la prière.

Le fait seul de venir à confesse est ou doit être au moins le commencement d'une grande chose, et la préparation bien faite renferme nécessaire-

ment l'acte de foi sincère, par là-même est capable de rendre la foi à qui l'aurait perdue, et, ce qui est le plus ordinaire, dans toute personne chrétienne et encore pratiquante qui ne l'a point perdue, elle la fortifie.

Ad III. Pour recevoir l'absolution, l'espérance est certainement nécessaire, puisque, comme le dit le Concile de Trente (Sess. XIV, ch. IV), on s'y prépare précisément par l'espérance de recevoir son pardon de la bonté de Dieu, et l'amour d'espérance qui naît de là est absolument nécessaire à la justification, mais non point l'amour de charité.

Il est évident que les actes de foi et d'espérance doivent être faits au moins implicitement avant l'absolution, mais il suffit qu'ils existent encore virtuellement quand l'absolution est reçue.

Ad IV. Si la foi a été perdue par la négation d'un seul point, elle doit nécessairement être recouvrée par un acte de foi entière à toutes les vérités en général ; car puisque celui qui nie une seule vérité qu'il sait révélée ne peut plus croire d'une foi véritable les autres qui s'appuient sur le même fondement de l'autorité de Dieu que celle qu'il nie, celui qui croit absolument *toutes* les vérités révélées, croit nécessairement celle qu'il a niée auparavant : la foi est une.

Il semble bien qu'il doive en être de même, proportion gardée, pour l'espérance et la charité. La charité en particulier se perd par un seul péché mortel ; mais si l'on fait ensuite un acte d'amour parfait de Dieu pour lui-même et pardessus toutes choses, avec la ferme volonté de ne plus jamais faire au moins de péchés mortels, la grâce de Dieu rentre immédiatement dans le cœur avec la charité, et au moins tous les péchés mortels sont pardonnés.

Ad V. Il est convenable assurément de faire avant d'aller à confesse, en s'y préparant, des actes explicites de foi, d'espérance, de charité et de contrition, mais d'après ce que nous avons dit, il suffirait à la rigueur que ces actes fussent implicites ou même *in actu exercito*. Quant à l'actualité, il suffit aussi qu'ils aient été faits d'avance et qu'ils existent encore virtuellement au moment où l'on reçoit l'absolution.

Q. — Au confessionnal Berthe expose ce cas de justice. Sa sœur Jeanne est morte célibataire et sans testament. Sa fortune entière aurait dû se partager entre les trois sœurs survivantes. Mais de son vivant Jeanne avait manifesté l'intention d'avantager la sœur Berthe qui seule habite la maison paternelle avec ses enfants. Surprise par la mort, elle n'a pu réaliser son dessein.

S'autorisant de cette intention, Berthe a gardé pour elle un titre de mille francs sans le soumettre au partage ni le faire connaître à ses deux autres sœurs.

Le confesseur peut-il la rassurer et lui dire qu'elle peut sans scrupule garder ce titre de mille francs ?

R. — Nous ne voyons pas sur quelle raison sérieuse pourrait s'appuyer le confesseur de Berthe pour lui dire qu'elle peut sans scrupule garder le titre de mille francs soustrait secrètement à l'héritage de sa sœur Jeanne.

Celle-ci avait l'intention de l'avantager et avait même manifesté cette intention. — Bien ; mais une intention même manifestée n'est point un fait accompli, et ici il y avait quelque chose de tellement vague qu'elle n'avait même pas dit de combien elle pensait l'avantager.

La mort qui l'a surprise a pu seule l'empêcher de réaliser son dessein. — Bien encore ; mais toujours est-il que son dessein n'a point été réalisé. Et à la mort de Jeanne qui laissait trois sœurs survivantes, sa fortune appartenait à ses trois sœurs vivantes à titre égal, comme à ses héritières légitimes, puisqu'elle est morte sans laisser aucun testament. Car remarquons qu'il n'y a même pas ici de testament informe. Si Jeanne eût dit à Berthe : « Mon intention est de faire un testament en règle et de t'avantager. Mais si je viens à mourir avant de l'avoir fait, tu pourras prendre, sans en rien dire à personne, mille francs, je t'y autorise, » on eût pu voir là un testament informe, et qui eût eu sa valeur pour Berthe au moins tant que les tribunaux n'eussent pas prononcé que l'héritage entier devait être partagé entre les trois sœurs par parts égales. Mais cela n'est pas.

Ajoutons encore : Si Berthe eût été pleinement de bonne foi, et eût tellement cru avoir plein droit sur ces mille francs qu'elle n'eût consulté personne, et si le confesseur eût été instruit par une voie étrangère quelconque de la chose, il aurait pu, surtout en raison de l'intention manifestée par Jeanne, n'en rien dire à Berthe et la laisser dans sa pleine bonne foi. Mais il n'en est pas ainsi. Berthe n'est pas dans la bonne foi, elle est dans le doute, puisqu'elle consulte son confesseur. Alors, loin de la rassurer et de lui dire qu'elle peut sans scrupule garder ces mille francs, celui-ci doit lui dire la vérité, c'est-à-dire qu'elle n'y a aucun droit réel.

Rien cependant n'empêcherait Berthe de dire à ses deux sœurs que Jeanne avait l'intention de l'avantager pour telle ou telle raison, qu'elle le lui avait dit clairement, et que c'est seulement parce qu'elle a été surprise par la mort qu'elle ne l'a pas fait ; et alors si ces deux sœurs consentent, elle peut bien en toute justice garder les mille francs, mais dans ce cas-là seulement.

Q. — 1° Lorsque le confesseur oublie de donner une pénitence, doit-il réparer cet oubli en rappelant le pénitent qui s'en va ou qui est déjà à sa place dans l'église ?

2° Que doit-il faire, si le pénitent vient lui faire remarquer cet oubli *a)* au confessionnal, *b)* en dehors de la confession ?

3° Peut-il en dehors du confessionnal, et même au confessionnal en dehors de toute confession nouvelle, commuer une pénitence donnée par lui-même ?

R. — Voici les principes théologiques qu'il est bon de poser d'abord et sur lesquels doit s'appuyer la résolution du cas de conscience.

Il est pour le sacrement de pénitence quatre parties essentielles : trois de la part du pénitent, la contrition, la confession et la satisfaction, c'est la matière prochaine du sacrement ; et l'absolution

de la part du prêtre, c'en est la forme. La satisfaction, partie essentielle, est ce que les théologiens appellent *satisfactio in voto* ou la volonté de satisfaire pour ses péchés selon les prescriptions du confesseur ; elle est sans doute renfermée virtuellement dans la contrition, cependant elle en diffère ainsi que du bon propos, en ce sens qu'il s'agit ici, comme nous l'avons dit, de satisfaire pour ses péchés selon les prescriptions du confesseur. La pénitence que le prêtre impose est ce qu'on appelle *satisfactio in opere ;* elle n'est pas partie essentielle du sacrement, qui peut exister réellement sans elle, mais elle en est partie intégrante, en ce sens que le sacrement, tout en existant sans elle, ne serait néanmoins pas complet. Il en est d'elle comme par exemple du bras par rapport au corps humain, qui peut exister et vivre sans lui, mais ne serait pas complet.

Le confesseur, comme juge et ministre du sacrement, est tenu généralement sous peine de péché d'imposer une pénitence, au moins quand il donne l'absolution, parce qu'il doit être tenu de veiller à ce que le sacrement qu'il administre ait non seulement ce qui appartient à son essence, mais aussi ce qui appartient à son intégrité.

Si le pénitent accuse des péchés mortels pour lesquels l'absolution est nécessaire, le confesseur est tenu de soi, sous peine de péché mortel, à lui donner une pénitence et une pénitence proportionnée autant que possible à ses fautes ; et alors le pénitent, généralement aussi, est tenu sous peine de péché mortel à l'accepter et à l'accomplir.

Si au contraire le pénitent n'accuse que des péchés véniels, ou même des péchés mortels déjà accusés et absous dans d'autres confessions, le confesseur qui lui donne l'absolution est encore tenu de lui imposer une pénitence pour l'intégrité du sacrement ; mais alors il n'y est tenu de soi que sous peine de péché véniel (ce qu'on peut regarder comme moralement certain, au moins dans la pratique) ; et le pénitent est tenu aussi de l'accomplir, mais également sous peine de péché véniel seulement. En voici les raisons : 1° l'absolution alors n'est point rigoureusement nécessaire, et les péchés accusés peuvent être remis sans elle, conséquemment elle ne doit pas avoir les mêmes exigences graves ; 2° la pénitence imposée par le confesseur pour des péchés véniels doit être généralement légère ; or une matière légère de soi ne peut pas obliger gravement le pénitent ; pourquoi alors obligerait-elle gravement le confesseur, d'autant plus qu'il est à croire qu'il peut par la formule sacramentelle élever toutes les bonnes œuvres du pénitent à la dignité de pénitence sacramentelle ? 3° enfin et surtout, le confesseur qui ne doit pour les péchés véniels imposer qu'une pénitence légère, s'il n'en donne point du tout ne prive le sacrement que d'un complément d'une importance légère ; on ne peut donc pas dire qu'il commet là un péché mortel, pas plus qu'on ne pourrait dire qu'un juge omettant de frapper un coupable d'une peine qui doit être légère, commet un péché mortel.

Il suit de là : 1° que si le confesseur a oublié de donner une pénitence, il doit autant que possible réparer sa faute, comme il convient, mais qu'il y est bien moins tenu si le pénitent n'a accusé que des péchés véniels que s'il avait accusé des péchés mortels ; dans le premier cas une raison médiocre pourrait l'en dispenser, *ratio mediocris excusat a veniali ;* 2° que si le pénitent doit revenir se confesser à lui, il peut généralement réparer sa faute quand il reviendra, et s'il lui redonne l'absolution, lui donner une double pénitence ; 3° que le confesseur peut imposer au pénitent sa pénitence tant que le jugement n'est pas censé complètement terminé. Sans doute, le mieux et le plus conforme à l'ordre d'un jugement serait d'imposer la pénitence avant de donner l'absolution ; cependant à peu près tous les théologiens admettent que le confesseur sans aucun péché peut aussi ne l'imposer qu'après avoir donné l'absolution, et par là même tant que le pénitent n'est pas sorti du confessionnal ; et même s'il en était sorti on pourrait encore l'imposer, selon l'expression de Noldin, *quamdiu cum sacramentali judicio moraliter unitur et unum judicium moraliter constituit.*

D'après cela nous pouvons répondre :

Ad I. Si le confesseur se souvient qu'il a oublié de donner une pénitence au moment où le pénitent ne fait que sortir du confessionnal, nous croyons qu'il doit le rappeler, parce que cela ne peut le froisser aucunement et qu'il y a encore certainement union morale : le jugement n'est pas censé complètement terminé. S'il était déjà retourné à sa place dans l'église, l'union morale existerait bien encore ; mais alors c'est au confesseur à examiner s'il n'y aurait pas *gravamen certum aut simpliciter probabile* pour le pénitent à être ainsi rappelé, car alors il ne devrait rien dire, mais attendre une autre confession pour donner la pénitence oubliée. Si le pénitent est seul dans l'église, il ne pourrait y avoir pour lui aucun *gravamen* si le confesseur allait le prier de rentrer un instant dans le confessionnal. S'il y avait d'autres personnes, mais assez éloignées, il nous semble bien qu'il ne pourrait y avoir encore aucun *gravamen* pour lui, si le prêtre allait lui dire tout bas à l'oreille : « J'ai oublié de vous donner une pénitence, faites donc telle prière ; » il en serait même content.

Ad II. Si le pénitent vient lui-même faire remarquer au confesseur cet oubli au confessionnal tout de suite après en être sorti ou presque tout de suite, il n'y a encore aucune difficulté : le confesseur n'a qu'à lui donner la pénitence qu'il réclame. — Si c'est en dehors du confessionnal, nous dirions volontiers la même chose, tant qu'il y a union morale entre la confession et l'imposition de la pénitence qui en est le complément.

Ad III. Le confesseur peut encore certainement commuer une pénitence donnée par lui sans une nouvelle confession, tant qu'il y a union morale entre la première confession et la commutation.

Mais combien de temps peut durer cette union

morale ? D'après S. Liguori, elle ne dure que très peu de temps : il faut que ce soit immédiatement ou presque immédiatement après la confession. D'après Lugo, elle dure bien plus longtemps. Nous serions porté à croire que c'est au confesseur à estimer et apprécier les choses selon les circonstances, et il doit être plus large moralement encore quand il s'agit de commuer une pénitence donnée par lui que quand il s'agit de réparer un oubli. Lugo, Ballerini et d'autres théologiens pensent que si le pénitent, en accomplissant sa pénitence assez longtemps après qu'elle est donnée, complète encore le sacrement, c'est donc que l'union morale des parties existe toujours ; alors aussi le confesseur peut encore la commuer.

Q. — J'ai toujours entendu dire qu'en changeant de poste ou de paroisse le prêtre ou le missionnaire ne perd pas (à moins que l'évêque ne l'ait clairement signifié) la juridiction du poste qu'il occupait d'abord ; pour perdre cette juridiction, me dit-on, il faudrait avoir démérité. Où pourrais-je voir cela écrit? Les auteurs de théologie et de droit canon que j'ai pu consulter sont muets sur ce point.

R.— Les canonistes, sans entrer dans les détails, touchent cette question ordinairement à l'un des titres suivants : *De Jurisdictione* (cessatio) ; De *Beneficiis* (translatio, renuntiatio), et les moralistes dans le traité de la *Pénitence*, au chap. *de Jurisdictione*. Pour les changements de curés et de vicaires, le cas est presque partout résolu dans les *Statuts diocésains ;* c'est à eux qu'il convient de se référer pour savoir à quel moment expirent les pouvoirs du curé ou vicaire sortant dans la paroisse qu'il vient de quitter, alors qu'il n'est pas encore en plein exercice de son ministère dans la nouvelle.

Comme la règle générale, en matière de juridiction déléguée, est que cette juridiction cesse *voluntate delegantis* ou *lapsu temporis præfixi*, on comprend qu'il soit difficile aux auteurs, canonistes et moralistes, d'entrer dans l'étude des manifestations diverses possibles de cette volonté de l'Ordinaire. Il faut donc, pour chaque cas en particulier, s'enquérir des limites posées par qui de droit à l'exercice de la juridiction.

Même observation pour les missionnaires, qui doivent s'en tenir, sur ce point-là, soit au libellé écrit de leurs pouvoirs, soit aux indications orales qu'il ont pu recevoir, soit enfin aux interprétations légitimes de circonstances ou de coutume.

Q. — Un jeune homme catholique romain, prétendant ne plus avoir la foi, a épousé civilement une jeune fille russe-orthodoxe. Par condescendance pour la famille, il a consenti à se présenter devant le prêtre schismatique.

On demande :

1° Si ce mariage est valide ?

2° Dans le cas où il ne le serait pas, ne pourrait-on pas demander la dispense « *in radice* » ?

3° Des raisons de famille ou de politesse seraient elles suffisantes dans l'état actuel des choses pour autoriser des relations et surtout des séjours assez prolongés (une quinzaine) dans cette famille, de la part de personnes pieuses ?

R. — Instante prière à tous ceux qui nous consultent sur des questions intéressant la validité formelle d'un mariage contracté, de nous donner toujours la date du contrat afin que nous sachions d'après quel régime il convient de répondre, suivant que le mariage est antérieur ou postérieur au régime du décret *Ne temere* (Pâques 1908).

Ad I. Supposons celui-ci postérieur. Il est nul en raison du baptême de la partie catholique, qui obligeait celle-ci, pour la validité sacramentelle du contrat, à se présenter devant un prêtre catholique, au lieu de sa juridiction.

Ad II. Absolument parlant c'est possible, mais très difficile. Les deux parties en cause sont d'ailleurs au point de vue catholique peu intéressantes, l'une ayant perdu la foi, l'autre étant schismatique, sinon plus.

Ad III. Oui, à la condition toutefois d'observer les règles pratiques et précautions qu'impose la morale en pareille occurrence *ratione cooperationis, scandali,* et *periculi perversionis.*

Q. — Je n'ai qu'une seule messe le dimanche, et aucune raison canonique pour le binage.

Trois enfants d'un village éloigné viennent, chaque 1er dimanche du mois, faire la sainte communion à 7 h. 1/2 ou 8 h. suivant la saison ; ils repartent pour aller prendre chez eux une petite réfection ; mais leurs parents, à cause de la fatigue (les chemins sont mauvais), ne veulent pas les laisser revenir pour la messe, à laquelle ils assistent les autres dimanches. Que vaut-il mieux, les priver de la communion pour qu'ils viennent à la messe, ou les dispenser de la messe une fois par mois ?

R. — Nous pensons que la messe dominicale, qui est de *précepte*, doit passer avant la communion mensuelle qui n'est que de *conseil*, malgré les instantes recommandations dont celle-ci est l'objet.

Mais n'y a-t-il pas moyen de concilier et l'observation du précepte et la pratique du conseil, sans obliger les enfants à un double voyage ? Il nous semble qu'ils pourraient parfaitement apporter leur petit déjeuner; lors même qu'il différerait un peu de leurs déjeuners habituels, ils n'en mourraient pas ; et nous croyons que vous pourriez sans trop de difficulté leur procurer un abri quand le temps serait mauvais. — Si cela n'est pas possible, il faut d'abord exiger l'assistance à la messe, puis apprendre aux enfants la pratique de la communion spirituelle, qui n'est pas à comparer sans doute à la communion sacramentelle, mais qui peut la suppléer pour bon nombre de ses effets quand celle-ci est impossible. Il n'y a à cette règle qu'une exception : c'est le cas où la communion sacramentelle serait nécessaire à ces enfants pour qu'ils puissent rester en état de grâce ; alors, selon la nécessité, on pourrait tolérer quelquefois qu'ils communient et manquent ensuite à la messe. Mais c'est une hypothèse qui ne peut être qu'extraordinaire.

ACTES DU SAINT-SIÈGE

Le n° 13 des *Acta Apostolicæ Sedis* (12 août) contient une Lettre apostolique, trois Lettres de Pie X, un décret du St Office (section des Indulgences), un de la Consistoriale, un *Monitum* de la S. C. du Concile, un décret de la S. C. des Religieux, trois de la Propagande, deux de la S. C. des Rites, un jugement de la Rote et un de la Signature Apostolique.

Actes de S. S. Pie X

I. Lettre apostolique. — 10 janvier 1913. — La pieuse *Association du Suffrage en faveur des prêtres défunts* érigée à Naples il y a 26 ans est élevée à la dignité d'archiconfrérie avec faculté d'agréger partout.

II. Lettres de Pie X. — 1° 5 juin 1913. — Lettre (en français) à Guillaume II, empereur d'Allemagne, à l'occasion du 25e anniversaire de son avènement.

2° 25 juin 1913. — Lettre de félicitations au P. Joseph Hiss, supérieur des Marianistes, pour le 50e anniversaire de sa profession religieuse.

3° 3 juillet 1913. — Lettre de félicitations à Mgr Endrici, évêque de Trente.

Saint-Office (Section des Indulgences)

26 juin 1913. — Les indulgences concédées pour l'emploi de la formule de salutation *Laudetur Jesus Christus, etc.* (voir *Ami*, p. 514), ne se perdent pas si l'on ajoute le nom de Marie : *Laudetur Jesus et Maria. — Hodie et semper.*

S. C. Consistoriale

1er août 1913. — Mgr Turinaz, tout en restant évêque de Nancy et de Toul, reçoit le titre d'archevêque d'Antioche de Pisidie.

S. C. du Concile

Monitum : Avis est donné que deux prêtres du diocèse de Viterbe n'ont pas le droit de se faire collecteurs d'honoraires de messes.

S. C. des Religieux

13 juillet 1913.

Les religieux profès des vœux solennels et même des vœux simples n'ont pas le droit de disposer des manuscrits qu'ils ont composés pendant la durée de leurs vœux.

DUBIUM CIRCA MANUSCRIPTA RELIGIOSORUM

Sacra Congregatio de Religiosis, in plenario cœtu ad Vaticanum habito die 2 junii 1911, nonnulla dubia de Religiosorum manuscriptis perpendit et resolvit, de quibus videre est in hoc Commentario (pag. 270 ejusdem anni) [1].

Nunc autem rursum ab Ea quæsitum est :

« An Religiosi tum votorum solemnium, tum votorum simplicium, qui aliquod manuscriptum durantibus votis exaraverunt, ejusdem dominium habeant, ita ut illud donare aut quocumque titulo alienare valeant. »

Et Emi PP. Cardinales hujus sacræ Congregationis, in plenario cœtu ad Vaticanum habito die 11 julii 1913, responderunt : « Negative. »

Quam Emorum Patrum responsionem Ssmus Dnus noster Pius Papa X, referente infrascripto S. Congregationis Secretario, ratam habuit et confirmavit die 13 julii 1913.

O. Card. Cagiano De Azevedo, *Pro-Præfectus.*
† Donatus, Archiep. Ephesinus, *Secretarius.*

S. C. de la Propagande

1° 19 juillet 1913. — L'île de Formose et les îles voisines sont enlevées au Vicariat d'Amoy et érigées en Préfecture apostolique de l'*Ile de Formose.*

2° 19 juillet 1913. — Changement des limites des Vicariats apostoliques de Fo-Kien et d'Amoy (Chine).

3° 25 juillet 1913. — La Préfecture apostolique de la Terre-de-Guillaume (Nouvelle-Guinée) est divisée en deux Préfectures : la partie *occidentale* est confiée aux Picpuciens et la partie *orientale* reste aux missionnaires de Steyl.

S. C. des Rites

1° 15 février 1913, *Bourges.* — Comment réciter l'office et chanter la messe de la fête du Saint Sépulcre célébrée en dehors du temps pascal, le 15 juin, dans l'église de Neuvy-St-Sépulcre (Indre).

2° 26 février 1913, *Ordinis Fratrum Minorum.* — Sur la célébration de la *Dédicace de Ste-Marie-des-Anges de la Portioncule*, comme fête titulaire d'une Province franciscaine.

S. Rote Romaine

1° *Tché-li Sud-Ouest,* 16 avril 1913. — *Nullité du mariage Wang-Sang.* — J.-B. Wang, veuf chinois, avait fait demander pour épouse, par un mandataire, Cécile Lu, veuve, qu'on lui dépeignait comme jeune et belle. Celle-ci ne voulant pas contracter un nouveau mariage, le mandataire, à l'insu du mandant et sans une nouvelle délégation, amena une autre femme âgée et laide, nommée Anastasie X... J.-B. Wang, ne connaissant ni l'une ni l'autre, donna son consentement tout en manifestant son mécontentement. Le mariage ayant mal tourné, Wang en demanda l'annulation, qui fut accordée par la curie épiscopale pour erreur essentielle de personne.

Sur appel du défenseur du lien, la Rote confirme le décret de première instance.

2° 5 juillet 1913. — *Règlement sur les vacances d'automne de la Rote :* elles dureront désormais du 24 août au 14 octobre.

[1] *Ami* 1911, p. 689.

Signature Apostolique

Cologne, 23 juillet 1913. — *Nullité du mariage Hospelt-Bernardt.* — **La demande en nullité de ce mariage, acceptée par la curie de Cologne, rejetée par la Rote, a été aussi repoussée par la Signature Apostolique.**

L'« AMI DU CLERGÉ » ET LES LIVRES

Comptes rendus bibliographiques

EPISODES DE LA GUERRE DE TRENTE ANS. **Le maréchal de Guébriant (1602-1643),** par le vicomte de Noailles. — In-8 de x-552 p., cartes et plans, 7 f. 50. — Paris, Perrin.

Colbert et Seignelay contre la Religion Réformée, par Eug. Guitard, archiviste-paléographe. In-8 de 150 p. — **Luther et le Luthéranisme,** par Denifle, trad. J. Paquier. T. I, nouvelle édition revue et augmentée. In-12 de LXXIV-426 p., 5 fr. — Paris, Picard.

I. — Comment mourait un maréchal de France... Le comte de Guébriant (qui commandait l'armée d'Allemagne depuis trois ans) venait d'écrire l'ordre de donner l'assaut à la petite ville fortifiée de Rottweil (au pied de la Forêt-Noire, sur le Neckar, aujourd'hui au royaume de Würtemberg), 17 novembre 1643 ; il était à surveiller les derniers préparatifs, quand un boulet lui fracasse le coude droit : — « Qu'est-ce ? » demande-t-il au gentilhomme qui l'accompagne. Celui-ci répond qu'il le croit blessé : — « Je le sais bien, réplique vivement le maréchal, mais je vous demande par quoi ? »

On apporte une échelle déjà dressée pour l'assaut ; on l'y étend, et des soldats le portent jusqu'au quartier général de Rothmünster. Devant la consternation qui se peint sur les visages : — « Compagnons, dit-il, ma blessure est peu de chose, mais je crains qu'elle ne m'empêche d'assister à l'action. Vous ferez votre devoir comme vous l'avez toujours fait... On me signalera ceux qui auront bien accompli leur tâche, et je reconnaîtrai leur service. »

Le chirurgien arrive, avec l'aumônier. Le chirurgien juge l'amputation nécessaire : le maréchal ôte lui-même son pourpoint, et « regarde faire l'opération sans dire une parole, » écrit son beau-frère du Bec. — Etant pansé, ajoute du Bec, « il donna ordre aux affaires de sa conscience et me fit savoir sa volonté avec une grande netteté d'esprit. » Aux officiers accourus, il parle avec bonté, leur recommandant l'union et la persévérance au service du roi. Au marquis du Bec, qui essaie de le rassurer, il répond qu'il ne sera plus en vie dans douze heures :

— « Il faut ménager le temps qui me reste pour mon salut ; on ne saurait être plus résigné à la mort. Dans tous les hasards j'y ai pensé... Toujours j'ai offert ma vie au Roi et mon âme à Dieu, et je me réjouis de lui offrir le peu de douleur que je souffre avec patience pour l'amour de lui et pour l'expiation de mes fautes. »

Comme il n'a pas d'enfants, il demande qu'on prie la maréchale de s'intéresser à ses neveux de Guébriant, alors confiés aux soins des Jésuites. Il ordonne des fondations de messes à perpétuité au château de Guébriant pour la maréchale et pour lui. Il passe la nuit du 17 au 18 novembre en tête à tête avec son confesseur, et entend la messe à minuit, y donnant des marques de la plus haute dévotion.

Le 18 au matin, il mande du Bec : — « L'assaut est-il donné ? La ville est-elle prise ? » On lui répond que sa blessure a fait retarder l'exécution de ses ordres : il en exprime son regret, et conjure de monter au plus vite à l'assaut. Mais, à la vue des préparatifs de l'armée française, les assiégés parlementent et promettent de livrer Rottweil le lendemain. Rottweil livré donc le 19, le maréchal, avec une présence d'esprit incroyable parmi de si atroces souffrances, règle tous les détails de l'occupation et du ravitaillement, recommandant aux officiers d'agir de concert et de ménager le pays.

Deux jours après, tandis que l'armée gagne de nouveaux quartiers (21 novembre), Guébriant, porté par ses Gardes, fait son entrée dans la ville conquise : au moment de franchir la porte, on le voit, soulevant le bras qui lui reste, se découvrir et remercier Dieu. Les journées des 21 et 22 s'écoulent dans de terribles souffrances ; mais pas un instant il ne perd son calme ; il ne cesse de régler tout le détail de l'organisation de la campagne. Puis, une nuit de délire.

Le 24, septième jour de la blessure, les chirurgiens enlèvent l'appareil et reconnaissent la présence de la gangrène, le bras n'ayant pas été coupé assez haut. Il n'y a qu'une planche de salut : c'est de recommencer l'opération, si le maréchal l'accepte. — « Qu'ils coupent, qu'ils taillent ! » répond-il. Aussitôt on essaie de le lever : il s'évanouit. On lui donne des sels, qui le font revenir à lui. Il bégaie, prononce les noms de Jésus et Marie, remue les lèvres de façon inintelligible, et expire. — Il avait quarante et un ans.

Un mois après (24 décembre), son corps était ramené à Paris, et déposé provisoirement au couvent des Lazaristes, hors la porte Saint-Denis, sous la garde de Vincent de Paul, Supérieur général de la maison. Le 9 juin de l'année suivante, l'inhumation solennelle avait lieu à Notre-Dame de Paris, dans une chapelle qui fut profanée sous la Révolution et qui n'a plus aujourd'hui, pour toute décoration, qu'un double médaillon, œuvre moderne, aux effigies du comte et de la comtesse de Guébriant.

Ce fut un grand homme de guerre ; et M. de Noailles, qui nous a donné déjà sur cette période de la Guerre de Trente ans deux distinguées monographies (le cardinal de La Valette, et Bernard de Saxe-Weimar : *Ami* 1907, p. 319 ; 1908, p. 1020), vient de consacrer à Guébriant un livre à la fois de documentation précise et de grande allure historique. On aimera à y suivre son héros à travers les étapes de sa magnifique épopée (à Guise en Picardie, 1635 ; en Valteline, 1637 ; à Brisach, 1638 ; à Wolfenbüttel, 1641 ; à Kempen, 1642, où il remporte la victoire qui lui vaut le bâton de maréchal ; à Rottweil enfin, son dernier triomphe).

Et ce que l'on admirera plus encore que ses rares dons de capitaine, — coup d'œil, décision, rapidité d'exécution, bravoure incomparable, énergie, commandement, — ce seront ses qualités d'honnête homme, ses vertus de grand chrétien. Il était de famille pauvre, « moins riche que noble, dira plus tard le duc d'Aumale : le plus clair de son héritage était sa parenté avec Du Guesclin » ; mais il fut toujours le désintéressement même : « M. de Guébriant n'a d'autre vaillant que l'honneur, » écrivait Richelieu. Il n'eut pas plus d'ambition que de cupidité ; il ne songea qu'à faire son devoir, et laissa les honneurs venir le chercher, demeurant toute sa vie étranger aux intrigues de cour ou de cabinet, servant au loin sans relâche, dévoué, mo-

deste, austère dans ses mœurs, droit et généreux, surtout profondément religieux. C'est une grande et noble figure que M. de Noailles vient de faire revivre devant nous.

II. — *Colbert et Seignelay*... C'est surtout de Seignelay que nous parle M. Guitard, — de Seignelay, qui fut associé à son père Colbert dès 1676 et qui lui succéda en 1683 au ministère de la Marine.

Et ce qu'il étudie dans l'administration de Seignelay, c'est son rôle dans la préparation et l'exécution de la Révocation de l'Edit de Nantes, particulièrement à Paris, dans le Centre et dans l'Ouest.

On peut trouver étrange, aujourd'hui, de voir le ministre de la marine mêlé à cette affaire qui semble purement religieuse. C'est que d'abord il y avait, dans la marine, quantité de marins et d'officiers protestants ; et, de plus, la ligne de démarcation entre les départements ministériels n'était pas alors si rigoureusement tracée : pour plusieurs provinces (l'Ile-de-France avec Paris, le Soissonnais, l'Orléanais, le Blaisois), Seignelay est une sorte de ministre de l'intérieur : c'est de lui que relèvent les intendants de ces provinces.

Les Colbert n'étaient pas de grands dévots, et représentent, dans les conseils du Roi, — en ce qui touche la question protestante, — la tendance modérée, — à l'encontre des Le Tellier qui, par zèle pour l'unité nationale, poussent aux mesures de rigueur (car il y a, dans cette France de Louis XIV, de vraies dynasties ou familles ministérielles : Colbert mourant lègue au roi son frère Colbert de Croissy, déjà ministre des affaires étrangères, et son fils Colbert de Seignelay ; et quant aux Le Tellier, trois générations successives détiennent le pouvoir presque tout le long du règne : Michel Le Tellier, ministre de la guerre puis ministre d'Etat de 1643 à 1666, enfin chancelier de France de 1677 à 1685 ; son fils le marquis de Louvois, le grand organisateur militaire, de 1666 à sa mort en 1691 ; le marquis de Barbezieux enfin, fils du grand Louvois, ministre de la guerre de 1691 à 1701).

Avant 1685 (date de la Révocation), Seignelay et déjà son père le grand Colbert ont déployé un zèle sincère pour la conversion des huguenots, mais préconisant surtout la persuasion, sans dédaigner à l'occasion quelques avances pécuniaires qui n'étaient pas du tout un trafic des consciences (comme on l'a dit) et aplanissaient simplement des obstacles trop réels. Mais les Dragonnades n'ont jamais été de leur goût : en quoi ils faisaient preuve de clairvoyance politique non moins que d'honnêteté (le clergé n'a jamais demandé les Dragonnades, et beaucoup de ses membres les ont déplorées hautement).

Le 18 octobre 1685, paraît l'Edit de Révocation. Ce n'est pas Seignelay qui l'a rédigé, mais c'est lui qui en a été le signataire et l'expéditionnaire. Peu importe du reste : l'Edit porté, il faut bien l'exécuter.

C'est alors que se révèle l'illusion où l'on a fait tomber le roi. On avait laissé croire au roi qu'il n'y avait plus de protestants en France, et que le petit nombre qu'il en restait n'attendaient qu'un signal de Sa Majesté pour suivre l'exemple de leurs frères convertis et revenir à la religion de leurs pères.

L'illusion ne fut pas longue ; et le réveil fut cruel (voir là-dessus l'ensemble de témoignages apportés ici, *Ami* 1901, p. 209-216). La Révocation, mal préparée et mal conduite, ne donna pas ce que l'on en avait espéré. Devant l'obstination des huguenots, un double courant se marque dans les conseils royaux : le courant Louvois, qui veut tout brusquer et qui n'aboutit qu'à multiplier le nombre des émigrants, et le courant modéré, appuyé par l'épiscopat et où Seignelay eût voulu toujours se tenir. Seignelay ne put empêcher toutes les violences ; il ne pouvait pas se tracer une ligne de conduite exclusivement personnelle, à l'écart de ses collègues du ministère ; il dut bien, de guerre lasse, laisser envahir sa généralité de Paris par les dragons, mais avec la résolution de leur en laisser faire le moins possible : — « La Dragonnade parisienne, dit M. Guitard, ne dut être ni bien longue ni bien terrible. Après le 5 janvier 1686, il n'en est plus question dans la correspondance officielle. »

Le travail de M. Guitard est très intéressant. Il témoigne, quand il touche aux affaires d'Eglise, d'une inexpérience qui ne semble pas bienveillante. Mais sa documentation est consciencieuse, et neuve ; elle fournit à l'histoire religieuse de ces années-là une contribution désormais indispensable à connaître. — Seignelay mourut prématurément en 1690 (à trente-neuf ans), grande figure, et sympathique, encore qu'il n'ait pas eu le temps de donner toute sa mesure et que la gloire paternelle l'ait quelque peu éclipsé.

III. — Déjà une IIe édition française du *Luther* de Denifle, tome I. Nous en félicitons le traducteur, qui d'ailleurs ne s'endort pas sur ses lauriers : on trouvera, à la fin de ce tome I, 35 pages d'additions destinées à tenir l'œuvre à jour (surtout d'après le *Luther* du P. Grisar, dont la publication en Allemagne n'a été achevée que l'an dernier).

France et Allemagne. *Littératures comparées*, par Aug. Dupouy, prof. au lycée de Reims. — In-12 de VII-300 p., 3 f. 50. — Paris, Paul Delaplane.

KANT. **La Religion dans les limites de la raison.** Nouvelle trad. fr. avec notes et avant-propos, par A. Tremesaygues. — In-8 de XXI-255 p., 6 f. — Paris, Alcan.

Schopenhauer, par Ernest Seillière. — **Novalis,** par Henri Lichtenberger. — **Henri Heine,** par Pierre-Gauthiez. — Vol. in-12 de 240, 268 et 234 p., à 2 f. 50. — Paris, Bloud.

La Reprise, par Maurice Lair. — In-12 de 345 p., 3 f. 50. — Paris, B. Grasset.

I. — *France et Allemagne, Littératures comparées*... A lire ce titre, on pourrait s'attendre à trouver ici l'histoire des échanges qui, au cours des siècles, n'ont pu manquer de s'opérer entre deux littératures voisines.

Sujet immense. M. Dupouy le limite dès l'abord, et, franchissant en quelques pages les douze siècles qui vont de Clovis à Klopstock, il vient tout de suite et se tient à l'époque moderne, au siècle ouvert par deux révolutions qui se sont suivies de près : révolution littéraire en Allemagne (*Sturm und Drang*), révolution politique en France, notre Révolution.

Même ainsi limité, le sujet n'est-il pas encore immense ? et le problème n'est-il pas des plus ardus qui se posent dans l'histoire des littératures ?

Il n'y a rien de si difficile que d'établir des précisions en pareille matière, de remonter en toute certitude aux sources (souvent inconscientes) d'une œuvre, d'affirmer : « Ceci vient de là, et non pas d'ailleurs ».

Et, ces précisions fussent-elles établies de façon sûre, resterait à qualifier l'influence ainsi constatée, à dire si elle a été bonne ou mauvaise et en quelle mesure le bon s'y est mêlé de mauvais...

On voit par là l'extrême intérêt du livre de M. Dupouy. M. Dupouy possède et domine admirablement son sujet. On sera émerveillé de la multitude d'idées qu'il éveille et d'aperçus qu'il ouvre au cours de ces 300 pages qui, sous une matière si dense, restent toujours claires, aisées, alertes, d'une lecture très agréable. On aimerait à discuter, à développer du moins nombre des points qui sont touchés ici. Mais, dans l'ensemble, les vues de M. Dupouy nous ont paru aussi judicieuses qu'appuyées d'une information sûre (celle qui nous a le plus surpris, au premier abord, c'est, p. 37, à propos de Chateaubriand : « *René* rappelle nécessairement *Werther* », très bien ; puis : « Les *Martyrs* rappellent la *Messiade ;* mais ne doivent-ils pas davantage au *Paradis perdu?* » Certainement, Chateaubriand doit beaucoup à Milton ; mais on ne voit pas bien en quoi son œuvre rappelle l'œuvre de Klopstock).

Comment qualifier maintenant l'influence réciproque exercée par les deux littératures l'une sur l'autre ? Pour les deux siècles (XVII^e^ et XVIII^e^) qui ont précédé le *Sturm und Drang*, M. Dupouy a une formule heureuse : « L'Allemagne reçoit tout et ne donne rien, n'ayant pas d'ailleurs grand'chose à donner. » Pour le XIX^e^ siècle, la formule semblerait trop radicale, à première vue : l'Allemagne nous a donné beaucoup ; mais que vaut ce qu'elle nous a donné ?

Evidemment nous ne méconnaissons pas les services que peuvent rendre ses philologues, les érudits dont la patience a muni de puissants répertoires historiques ou grammaticaux nos bibliothèques. Ce n'est pas de cela qu'il est question. Ce qui est en cause, c'est l'apport que nous devons à l'Allemagne sur le terrain littéraire ou philosophique, dans le domaine de l'imagination ou de la spéculation métaphysique.

Eh bien ! cet apport ne vaut rien du tout. Ceux qui parlent d'une fusion, d'une addition de qualités entre « le génie des deux peuples », flottent dans les nuées. C'est l'addition du positif et du négatif ; et cette addition-là aboutit à une soustraction. La pensée allemande, loin d'enrichir la pensée française, n'a fait que lui soutirer le plus précieux et le plus vif de son être. L'influence germanique ne s'est jamais exercée sur nos écrivains que pour dissoudre et noyer leur pensée et anéantir leur forme.

C'est bien à cette conclusion qu'aboutit, pour ce qui est de la littérature, M. Dupouy :

« Littérairement, n'est-ce pas contre la littérature, — et non pas seulement contre le classicisme, — que s'est exercée en France l'action spécifique de l'Allemagne ? Guerre aux règles, aux traditions, aux genres, au public, au goût, — et par contre, exaltation de l'instinctif, du primitif, du populaire ou, comme on disait si justement vers 1820, de la nature brute et sauvage, toutes ces rubriques dont le sens est au fond le même se sont réclamées de doctrines ou d'exemples allemands. L'Allemagne a soufflé sur nos écrivains une anarchie qui n'était pas sans péril et qui ne fut pas sans charme. La négation de toute littérature était au bout, si cette négation même ne s'était convertie en matière littéraire » (p. 253).

...*Qui ne fut pas sans charme...:* sans doute, le charme romantique, lequel relève non pas de la littérature saine, mais de la pathologie.

Au contraire, ce que l'Allemagne envie dans notre production, ce sont « des qualités d'ordre, la puissance organisatrice, l'art de composer, la clarté de plan, l'élégance de la forme, le savoir-faire du romancier ou du dramaturge. » La France donne à l'Allemagne « une discipline dont Nietzsche, après Gœthe, a proclamé l'urgence. »

II. — L'importation allemande qui nous fut le plus funeste et contre laquelle Léon XIII nous mettait si fort en garde dans son Encyclique (au clergé français) du 8 septembre 1899, c'est la philosophie de Kant.

Qu'est-ce que Kant a voulu faire de la religion ? On le verra dans son livre lui-même, dont une nouvelle traduction vient de paraître. Kant représente probablement le plus puissant effort qui ait jamais été fait pour réduire le christianisme à la religion naturelle et la religion naturelle à la morale. Le protestantisme libéral est tout entier dans ce livre, et aussi tout le modernisme : mystères, miracles, Sacrements, sacerdoce, Eglise, grâce, tout y reçoit une interprétation rationaliste, sous les déguisements d'une terminologie piétiste.

Et comme tout cela est déduit rigoureusement des principes philosophiques posés dans la *Critique de la raison pure* et dans la *Critique de la raison pratique*, on voit combien est chimérique et désastreuse la tentative de concilier Kant avec le christianisme. C'est bien un plan d'ensemble, ainsi que Kant l'écrivait à Ständlin (4 mai 1793), que développent les *Critiques* et le traité de la *Religion*, dans l'unité la plus parfaite de la pure philosophie.

M. Tremesaygues a bien résumé, dans son Avant-propos, la suite logique des aspects de la pensée de Kant. Il a tort d'ajouter que la lecture de ce traité de la *Religion* peut montrer aux « hommes de croyance » qu' « une philosophie qui fonde la Religion sur la Raison est *une alliée, et non une ennemie* » (ce dernier mot est de Hannequin, le fameux vulgarisateur kantiste, mort il y a quelques années, mort impénitent, sans que le prêtre son ancien élève qui était à son chevet semble s'être occupé de l'orienter vers la lumière de la foi). — Cette traduction de M. Tremesaygues constitue un réel progrès sur la précédente (de J. Trullard) : si on ne la trouve point toujours claire, c'est au texte allemand qu'il faut s'en prendre.

III. — Le *Schopenhauer* de M. S. fait partie de la très distinguée collection *Les Grands Ecrivains étrangers*. Le philosophe lui-même a été présenté ici déjà en 1905, p. 471-3 ; en 1912, p. 43. La nouvelle étude de M. Seillière est bien ce que nous avons de mieux sur le personnage, en France : pas admirative du tout (comme l'était celle de Th. Ruyssen), ni pour l'homme qui, pas plus dans son adolescence suffisante et irritable que dans sa vieillesse égoïste, maussade et quinteuse, n'a été à toucher avec des pincettes, — ni pour sa philosophie, dont M. Seillière nous dit les origines très troubles, qui sont 1° le tempérament impulsif de l'individu, et 2° le milieu romantique où il se forma : ce qui explique comment cette œuvre devait faire place essentielle à l'instinct et aboutir à une divinisation du subconscient, en substituant, comme loi du monde, la volonté aveugle à l'intelligence consciente.

M. Seillière voit à juste titre en Schopenhauer († 1860) le prophète et l'initiateur de la quatrième génération romantique (1860-1890), dont s'inspirent Wagner et Nietzsche, Tolstoï, Renan, par l'intermédiaire de Hartmann, Sully Prudhomme, Brunetière première manière, Huysmans, d'Annunzio, et bien d'autres.

IV. — De la même collection fait partie la *Novalis* de M. H. Lichtenberger. De Novalis lui-même nous avons parlé longuement ici, *Ami* 1902, p. 1013-1017. C'est une des figures les plus sympathiques du mysticisme romantique de la fin du XVIII^e^ siècle. Il est mort à la fleur de l'âge, dans sa vingt-neuvième année (1801). Ses meilleurs amis du romantisme, Frédéric Schlegel, Zacharias

Werner, Adam Müller, etc., sont revenus ensuite du protestantisme au catholicisme. Novalis est mort protestant ; mais il avait fait des pas touchants vers le catholicisme ; il a parlé tendrement de la Vierge Marie. M. H. Lichtenberger étudie délicatement sa vie et son œuvre poétique, et reste très objectif dans l'exposé de ses idées religieuses : en quoi il fait preuve de goût, car il n'a pas ce qu'il faut pour pénétrer dans cette âme et démêler l'or et l'alliage dans cette mentalité qui fut profondément religieuse, qui n'était plus protestante, mais qui ne connut point la pleine lumière catholique.

V. — De la même collection toujours, le *H. Heine* de M. P.-Gauthiez. Voilà un personnage qui certes est bien moins sympathique que Novalis, mais qui serait profondément intéressant à étudier et que depuis longtemps en effet nous projetons d'étudier par le menu : nous y arriverons certainement. En attendant, on pourra prendre la monographie de M. P.-G., qui est excellente, brillamment écrite, sévère pour son héros à qui elle veut bien reconnaître le titre de « meilleur fabricant de *Lieder* », mais « pour tout le reste, — vie publique, vie privée, talent, caractère, — un pauvre homme, dans tous les sens du mot, et rien que cela ! » Oui ; mais le XIXe siècle a connu beaucoup de pauvres hommes de ce calibre-là, qu'il est utile pour nous prêtres de suivre à travers les méandres de leur pensée ou de leur cœur.

VI. — *La Reprise* porte en sous-titre : *Roman*. M. Maurice Lair n'est point un professionnel du roman ; ou du moins, ce que nous connaissons de lui, les fortes études que plus d'une fois nous avons aimé à présenter de lui ici, ne sont point des romans. Il a pris cette fois cette forme du roman pour atteindre un plus grand nombre de lecteurs. Il est un des hommes qui parmi nous connaissent le plus profondément l'Allemagne, l'âme allemande moderne ; et c'est d'Allemagne qu'il est question dans son roman. Le héros est un Français, mais né en Allemagne, né après la guerre, né d'un communard proscrit qui a juré haine à la France et qui fait élever son fils dans le plus intégral germanisme. Et le jeune homme est très Allemand en effet, et se croit bien affranchi des « préjugés de race » : chimiste et inventeur émérite, il est devenu le collaborateur d'un gros industriel allemand, il est même à la veille de devenir son gendre. Mais, à son premier voyage en France, au premier contact avec la mère-patrie, le voilà « repris », et tout entier, irrésistiblement. C'est la « reprise » inévitable ; et voici que des faits de grève, dans son usine allemande, lui révèlent bientôt que ces ouvriers allemands voyaient plus clair que lui-même en son tréfonds, et que pour eux il n'a pas cessé d'être le Français abhorré, honni, le représentant de la race pourrie, du peuple usé... Il sera Français :

— « J'ai admiré l'Allemagne ; je me suis enivré de sa grandeur jusqu'à vouloir être un de ses fils... A présent, les hautes vertus de ce peuple ne me déguisent plus son aptitude à dissimuler et à simuler, la rudesse sans générosité envers les faibles ou les inférieurs. Au commencement était la Force. Pour le Germain, la Force est demeurée l'idole. Fragile barrière... Que pèserait-elle à l'heure de crise, cette police dont la première injonction suffit encore à dissiper des milliers de grévistes ?... »

Ce roman est écrit froidement, très froidement. Et de cette froideur même se dégage une vigueur de démonstration implacable.

Le P. Ludovic de Besse, capucin, par le P. Hilaire de Barenton. Ire Partie : *Le Religieux. L'Orateur. L'Apôtre de la mystique.* — In-8 de 388 p., 5 f. — Paris, lib. St-François.

Hommes et Choses d'Eglise, par A. Crosnier, prof. aux Facultés cath. d'Angers. — In-8 raisin de VI-310 p., 4 f. — Paris, Beauchesne.

I. — Le P. Ludovic de Besse, † 1910, raconte, dans son livre *La science de la prière*, cette histoire :

« Un novice qui avait analysé la *Perfection chrétienne* de Rodriguez, *L'homme religieux* de Saint-Jure, s'efforçait un jour de faire oraison selon la méthode ordinaire (méditations et considérations rationnelles). Tout à coup, il entend distinctement ces paroles intérieures : *Tais-toi ! Aime-moi !* — C'était une parole substantielle. Elle produisit immédiatement son effet. Un calme subit se fit dans l'esprit de ce novice et il comprit tout de suite la possibilité d'adorer Dieu et de l'aimer, en le regardant en silence.

« Il y a de cela de nombreuses années, ajoute le P. Ludovic, ce novice est devenu religieux, il n'a jamais perdu la grâce de la contemplation. Il a eu une vie très active, très mouvementée. Eh bien ! au sortir des réunions les plus bruyantes, s'il voulait faire oraison, il lui était impossible de méditer. Il ne réussissait pas davantage à exciter dans son cœur les émotions de la dévotion sensible. Mais il lui suffisait de fermer les yeux, pour se trouver en présence de la Trinité sainte, et il sentait le besoin d'adorer Dieu, de l'aimer, dans l'obscurité de la foi, en s'abandonnant avec un amour filial à sa conduite. »

Le religieux dont le P. Ludovic racontait ainsi l'histoire, c'était lui-même, comme plusieurs de ses confidents en ont témoigné, et comme en témoigne son biographe d'aujourd'hui (p. 41, p. 244).

Ce que le monde a surtout connu en lui, c'est l'action sociale, l'homme d'œuvres, le pèlerin infatigable de tous les Congrès.

Cela, c'est l'extérieur ; c'est l'épanouissement, d'ailleurs magnifique, d'une vie intérieure intense, dont le secret nous est révélé par l'histoire que nous venons de dire.

Là, dans cette vie d'oraison, est l'âme de tout cet apostolat social du P. Ludovic, — « l'âme de tout apostolat, » suivant le beau titre qu'un autre éminent religieux, dom Chautard, donnait naguère à un opuscule qui est un chef-d'œuvre.

Et toute action sociale qui serait autre chose que le rayonnement de ce foyer intérieur, ne saurait être bénie de Dieu et féconde en authentiques fruits de salut.

C'est pourquoi le biographe du P. Ludovic, avant de nous redire le détail de l'action sociale de son héros (qu'il réserve pour un second volume à paraître), nous présente, dans ce tome I, le religieux d'abord et le mystique.

Le religieux : ses premières années d'études au Petit Séminaire de Brignole ; dix-huit mois ensuite au Grand Séminaire de Fréjus ; entrée au noviciat des Capucins de Marseille en 1851 ; scolasticat à St-Etienne puis à Crest (il a résumé alors, de la première question à la dernière, toute la Somme théologique de S. Thomas et la Somme contre les Gentils ; il a écrit aussi, dans ces années, pour son usage personnel, une dissertation sur le *Probabilisme de S. Liguori*, où il professe le pur probabilisme, écartant, par les meilleures raisons et sans le nommer, l'équiprobabilisme) ; disciple, dès ses années d'étude, de sainte Thérèse et de S. Jean de la Croix (ce n'est que plus tard qu'il prendra contact avec les grands mystiques franciscains du moyen âge, alors peu connus encore, et qu'il sera

heureux de les trouver en concordance avec la tradition carmélitaine).

En 1858, il est envoyé à Paris, au couvent de la rue de la Santé (alors rue du Faubourg Saint-Jacques), où il restera jusqu'en 1875, date où il sera transplanté à Angers, d'où il reviendra de nouveau à Paris après les expulsions de 1880 pour n'en sortir qu'après les exécutions Combes en 1903 et aller mourir à San Remo. Que d'épisodes intéressants on aimerait à glaner ici ! C'est le P. Ludovic qui est délégué par ses Supérieurs pour assister, passif, en l'absence de tous les autres religieux, à la violation de l'exemption monastique par Mgr Darboy, en 1864. Paris pendant les deux sièges est un tableau saisissant ; et si le Mont-Valérien n'est pas tombé aux mains des Communards (ce qui eût entraîné la déroute de l'armée de Versailles), c'est à la diligence d'un Capucin qu'on le doit. — Mais c'est surtout sur le ministère sacerdotal du P. Ludovic que son biographe insiste en ce volume. Il le suit dans ses prédications incessantes, dans les retraites qu'il donna si nombreuses aux communautés, dans sa direction spirituelle ; il nous donne, de chacune des missions du Père, des plans, des canevas, des morceaux plus développés, des aphorismes à l'emporte-pièce. Il y a là un tableau de la plus vivante variété.

Mystique, le P. Ludovic a été aussi « l'apôtre de la mystique », « le restaurateur de la mystique en France », nous dit-on ; et ce titre de gloire semblera à peine exagéré quand on lira ici (chap. XI et XII, p. 238-313) le rapide aperçu de l'impulsion qu'il a imprimée en ce sens, non seulement par la direction des âmes, mais par ses écrits et par les polémiques que des adversaires exigeants l'ont obligé à soutenir. Ces pages du P. Hilaire (où c'est surtout le P. Ludovic qui parle) fourniront à nos confrères une orientation très précise, très loyale et très documentée à travers les controverses mystiques de ces derniers temps. On y trouve des mises au point étonnantes.

Par exemple, sainte Thérèse a écrit : — « A peine se trouve-t-il, dans chaque maison (du Carmel), une religieuse que le divin Maître conduise par la voie de la méditation. Toutes les autres sont élevées à la contemplation parfaite. Quelques-unes encore sont favorisées par des ravissements. » — Or, les éditeurs et traducteurs lui ont fait dire tous : « Les grâces attribuées par Notre-Seigneur à ces monastères sont si grandes, que Dieu y conduit toutes les religieuses par la voie de la méditation ; quelques-unes d'entre elles s'élèvent même à la contemplation parfaite », jusqu'à ce que le P. Bouix soit venu mettre fin à cette falsification.

Par exemple encore, le V. Louis Du Pont fait un grand éloge de la contemplation, affirme que nous sommes privés de cette grâce par notre faute, et termine ainsi : — « Comme Dieu n'est pas avare de ses dons, il ne faut pas être timide à les demander, mais aspirer à les recevoir dans le degré éminent où il aime à les communiquer » : or le traducteur des Œuvres de Du Pont, en 1689, a supprimé cette phrase, et l'édition de 1863 ne l'a pas rétablie.

Par exemple encore, Rodriguez, dans sa *Perfection chrétienne*, a parlé durement et dédaigneusement de ces degrés d'oraison où il ne veut rien comprendre ; mais le P. Ludovic, pour Rodriguez comme pour sainte Thérèse et pour le V. Du Pont, croit à des faux : — « Nous sommes convaincu, dit-il, que le traité de l'oraison, dans la *Perf. chr.* de Rodriguez, a été falsifié par ces novateurs. » Et il en donne comme preuve l'existence de véritables contradictions dans ce livre : dans le corps de l'ouvrage, Rodriguez enseigne, sur la contemplation, la doctrine traditionnelle : chap. XII : *La méditation*, dit-il, *et toutes les autres fonctions de l'esprit, dans l'oraison, sont toutes dirigées à la contemplation et sont comme les échelons par lesquels nous devons y monter.* — « Si donc, dit le P. Ludovic sur ce texte de Rodriguez, si donc, dans la partie spéciale consacrée à l'oraison, cette doctrine se trouve répudiée et corrigée, il faut croire que ces corrections ne sont point le fait de l'auteur, mais plutôt de l'éditeur, imbu des tristes préjugés de son temps. »

Il reçut les derniers Sacrements le 4 octobre 1910, fête de S. François d'Assise, et mourut le 8. Il était né le 17 octobre 1831. On sera heureux de contempler, dans ce volume, les 4 grands portraits hors texte qui nous y sont donnés du bon Père.

II. — M. Crosnier réunit en volume un certain nombre d'études qui avaient déjà vu le jour dans des revues ou même en plaquettes à part et dont la plupart ont été signalées ici. Elles sont ce que l'on pouvait attendre de M. Crosnier, qui est un de nos plus fins lettrés du clergé et de l'enseignement supérieur libre ; elles sont consciencieuses, érudites, scrupuleusement exactes, ce qui ne les empêche pas d'être extrêmement intéressantes et piquantes : M. Crosnier excelle à découvrir et à encadrer l'anecdote typique, le bon mot caractéristique. Elles sont enrichies de grands portraits hors texte, où nous voyons revivre tour à tour les traits du B. Curé d'Ars, de M. Olier, de M. Tronson (était-il vraiment si finaud que le marque cette phototypie ?), de Louis Veuillot, de Mgr Freppel, des cardinaux Mathieu et Luçon, du P. Marie-Antoine.

A ceux qui s'étonneraient de voir figurer, dans cette galerie de soutanes noires, violettes ou rouges, l'habit laïque de Louis Veuillot, M. Crosnier répond joliment que Veuillot fut, lui aussi, « j'allais dire qu'il fut surtout, depuis sa conversion, un homme d'Eglise » ; et il cite ces nobles paroles du grand athlète :

« Je n'appartiens à aucun parti... je ne suis lié, sauf envers l'Eglise, par aucune reconnaissance et par aucune affection. L'Eglise est ma mère et ma reine : c'est à elle que je dois tout ; c'est elle que j'aime ; c'est par elle que je crois ; d'elle seule j'espère tout ce que je veux espérer : homme, la miséricorde divine ; citoyen, le salut de la patrie. »

Les Jeunes Gens d'aujourd'hui, par Agathon. — In-12 de v-289 p., 3 f. 50. — Paris, Plon,

Aux écoutes de la France qui vient. par Gaston Riou. — In-12 de 336 p., 3 f. 50. — Paris, B. Grasset.

La France de demain, par Charles Heyraud. In-8 écu de XI-476 p., 5 fr. — **Notre France d'Extrême-Orient.** par le duc de Montpensier. In-8 écu de III-348 p., 5 fr. — **En colonne au Maroc.** *Impressions d'un témoin.* par Pierre Khorat. In-12 de 280 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

Portraits d'hier et d'aujourd'hui, par Jules Delafosse. — In-12 de 305 p., 3 f. 50. — Paris, Plon.

Science et philosophie, par A. de Lapparent. — In-12 de 256 p., 3 f. 50. — Paris, Bloud.

Les Œuvres catholiques au lendemain de la Séparation, par Fourvière. — In-12 de XII-339 p., 3 f. 50. — Paris, Gabalda.

I. — *Agathon* est le pseudonyme — transparent pour tout le monde aujourd'hui — de deux jeunes

écrivains qui depuis trois ou quatre ans mènent campagne pour notre culture classique traditionnelle, contre ce qu'ils appellent « l'esprit de la nouvelle Sorbonne », contre des méthodes pseudo-germaniques qui sous prétexte d'érudition biffent du labeur universitaire tout ce qui est art, goût, mesure, discrétion, intelligence même et effort spirituel, pour tout donner au labeur matériel, à l'effort de mémoire, à la superstition des fiches. Campagne méritoire, appuyée non pas seulement par la presse catholique ou conservatrice, mais par les deux grands quotidiens chers à la vieille Sorbonne, le *Temps* et les *Débats*. Campagne efficace, qui a provoqué une levée de boucliers, non pas seulement de gens comme MM. Aulard, Lavisse, Bouglé, Seignobos et autres *dii minorum gentium*, mais de M. le doyen lui-même de la Faculté des Lettres de Paris : M. Alfred Croiset est parti en guerre, contre Agathon, dans des conférences d'une colère très amusante et qui témoignent que « la nouvelle Sorbonne » est dûment germanisée puisqu'elle n'a plus le sens du ridicule ; et c'est aux critiques d'Agathon encore qu'il s'est cru obligé de répondre dans un discours inaugural à la séance de réouverture de la Faculté des Lettres.

Dans *Jeunes gens d'aujourd'hui*, le débat est très élargi. C'est une enquête d'ordre non plus seulement littéraire, mais moral et religieux.

La jeunesse dont on nous parle ici, ce n'est pas toute la jeunesse française, mais seulement la jeunesse cultivée, la génération qui, née vers 1890, fréquentait ces années-ci nos Facultés ou nos grandes Ecoles. Et, dans cette jeunesse même, Agathon s'est attaché surtout à l'élite, à cette élite novatrice qui est appelée à diriger un jour les destinées du pays et qui dès maintenant se révèle comme un levain actif.

Or, cette jeunesse, où en est-elle ?

Allons tout de suite au point qui nous intéresse le plus et qui frappe le plus les esprits même les plus éloignés de nous, — à ce qu'on appelle une « renaissance catholique ».

Il ne s'agit pas ici de tendances plus ou moins sentimentales et mystiques à la Tolstoï, de religiosité vague sans point d'appui et sans cadre, comme celle qui fut à la mode parmi les lettrés aux environs de 1890 et à laquelle crut si naïvement M. Klein dans ses *Nouvelles Tendances*. C'était là une manière d'idéalisme mystique et tendre qui était à base de protestantisme et qui était « fondée avant tout sur la haine et le mépris de l'Eglise catholique », nous dit M. Lotte dans son *Bulletin des professeurs catholiques de l'Université* (20 janvier 1913). Cela, on n'en veut plus aujourd'hui ; « on n'est plus protestant », dit encore M. Lotte. On demande à la religion, non plus un aliment pour une sensibilité imprécise et anarchique, mais une discipline. Et cette discipline, beaucoup l'embrassent, jusques et y compris la réception des Sacrements.

C'est ainsi qu'à l'Ecole Normale, notre plus grand foyer intellectuel universitaire, on compte en ce moment quarante élèves, c'est-à-dire près d'un tiers, qui sont catholiques pratiquants (et même inscrits, pour la plupart, à la Conférence Saint-Vincent-de-Paul de leur paroisse) : or, il y a dix ans, on n'en eût guère compté que trois ou quatre. On nous cite tel grand lycée de Paris où la majorité des élèves de philosophie sont aussi des pratiquants.

Et les professeurs donnent l'exemple : il y aurait beaucoup de conversions à enregistrer dans leurs rangs. M. Lotte, professeur au lycée de Coutances, a fondé son *Bulletin* l'an dernier, avec organisation de la Communion mensuelle des adhérents ; et il a compté tout de suite, parmi ces adhérents, 18 professeurs d'Université et 184 professeurs de lycées et collèges laïques[1]. C'est peu, dira-t-on. Soit ; mais ce n'est qu'un début. Et puis songez à ce qu'il faut de courage à des subordonnés du Ministère de l'Instruction publique (de M. Steeg !) pour arborer avec cette crânerie un drapeau aussi franchement catholique ! Nous en connaissons plus d'un qui sont bien catholiques dans leur vie privée mais qui n'oseraient jamais s'associer ainsi à une manifestation publique. Il y a des convertis célèbres, comme Charles Péguy, ancien Normalien lui aussi, comme Paul Claudel, comme Francis Jammes ; et il y a aussi les convertis anonymes. M. Lotte, un converti lui-même (et du matérialisme), raconte sa première visite à Péguy converti : — « Je ne t'ai pas tout dit, s'écrie Péguy les yeux remplis de larmes... J'ai retrouvé la foi, je suis catholique. » Ce fut, soudain, comme une grande émotion d'amour, ajoute M. Lotte : — « Mon cœur se fondit, et, pleurant à chaudes larmes, la tête dans les mains, je lui dis, presque malgré moi : — *Ah ! pauvre vieux, nous en sommes tous là !* »

Ce mouvement n'a pas échappé à nos ennemis ; et le fameux député socialiste de Paris, M. Marcel Sembat, notait naguère, avec mélancolie, la désaffection de notre jeunesse vis-à-vis de la libre pensée, et le progrès de l'idée catholique : — « Quand une idée (la libre pensée, *in casu*) cesse d'enthousiasmer les jeunes, elle va mourir... Il y a des périodes littéraires au cours desquelles le vent souffle contre l'Eglise : le dix-huitième siècle fut la plus fameuse, plus près de nous la fin du Second Empire. Mais il y a d'autres périodes où le vent souffle pour l'Eglise, et il semble que nous soyons tout près d'une de celles-là. »

Ils se sont engagés parfois, au cours de ce mouvement de retour, dans des voies très peu sûres : il y en a qui ont passé par Bergson. Mais n'avons-nous pas vu, l'autre jour, le grand converti Russe, Soloviev, arraché au matérialisme et orienté vers la vérité par Spinoza ? L'essentiel, c'est qu'ils arrivent. Et ils arrivent à une foi franche, à une foi « simple », dit encore M. Lotte. Ils ne sont plus du temps où l'on rêvait d'une religion sans dogmes, où l'on cherchait, à la suite de Renan, « moyen d'être catholique sans croire au catholicisme. » L'autre jour, un jeune normalien écrivait à Agathon ces lignes, symptomatiques et révélatrices d'un état d'âme très général :

« ...Si nous croyons que la religion n'est rien sans la vie du cœur, nous savons que, pour nous élever au-dessus du caprice individuel, *il est besoin d'une règle universelle*. Aussi sommes-nous séduits par ce qu'il y a d'absolu dans le dogme. Loin de penser que le christianisme est une morale sublime à prendre en faisant bon marché du dogme et que celui-ci n'est dans la religion qu'une partie très secondaire, une sorte d'algèbre insignifiante, nous le tenons pour une réalité vivante qui dirige et inspire notre conduite. Nous ne sommes pas de ceux qui disent : *Non serviam*. Nous ne trouvons la plénitude du christianisme que dans le catholicisme. »

Agathon a noté, contrairement à ce que l'on eût conjecturé, qu'à l'Ecole Normale les « scientifiques » donnent une proportion de catholiques plus élevée que les « littéraires ». Et déjà M. Georges Sorel,

[1] Le *Bulletin* de M. Lotte paraît tous les mois, chez l'auteur, à Coutances, rue Daniel. 1. Le prix d'abonnement est de 6 fr. par an. C'est un « bulletin » de famille, tous ses intérêts sont exposés au grand jour ; il est la chose commune des abonnés. Il vise un public très spécial ; mais, par tout ce que nous disons ici, on verra qu'il est bon qu'on le connaisse dans nos milieux ecclésiastiques. Le chiffre des abonnés était, en janvier, de 852 : chiffre très modeste, qui explique la relative élévation du tarif d'abonnement.

un écrivain qui n'est pas des nôtres, qui est socialiste, mais dont la loyauté est si admirable, avait écrit :

« Je ne crois pas qu'il y ait de phénomène de conscience plus curieux que celui que nous observons chez les mathématiciens de notre temps : de tous les savants, ils sont ceux qui acceptent le plus facilement le dogme catholique. Quand on interroge un algébriste, il répond généralement que le miracle n'offre rien d'étrange, *parce que le miracle comporte l'introduction de données qu'on ne connaît pas.* »

On sera heureux de lire ces pages. Agathon ne sait pas tout, et ne peut pas tout dire ; mais ce qu'il dit est exact, et c'est beaucoup déjà. Il attache, et nos jeunes catholiques universitaires attachent trop d'importance à certains philosophes type Bergson ou Le Roy ; mais c'est un travers contre lequel M. Lotte tout le premier s'est déclaré heureux qu'on le mît en garde.

Et ce renouveau catholique n'est pas tout. Il y a le renouveau patriotique aussi : nous n'en sommes plus aux fumées d'internationalisme humanitaire dont s'enivrait notre jeunesse intellectuelle de 1890.

Il y a le renouveau d'optimisme, un goût de l'action qui était étranger à nos aînés de 1885, dont le pessimisme inerte a été décrit alors en tableaux si poignants par Paul Bourget (dans ses *Essais de psychologie contemporaine):* « Je n'espère plus. Nul homme réfléchi ne peut espérer, » allaient-ils tous disant à la suite de Taine.

Il y a le renouveau de réalisme politique et social. L'enquête menée l'an dernier sur l'influence de Rousseau (à l'occasion du centenaire) a révélé combien la jeunesse, même celle qui dit qu'elle a encore Rousseau dans le sang, s'est détachée des rêveries du philosophe genevois. Et si les traditionnels enseignements de l'Eglise sur la nature et l'exercice du pouvoir avaient eu autant de prise sur les politiciens de 1873 qu'ils en ont sur la génération montante d'aujourd'hui, l'Assemblée Nationale d'alors, la plus chrétienne pourtant que nous ayons eue depuis 1789, mais étrangement infectée de libéralisme, ne nous eût pas légué ce qu'elle nous a légué.

L'autre jour (24 février), mourait un des plus obstinés tenants de ce parlementarisme impotent, Thureau-Dangin. C'était un homme d'une foi sincère et d'un noble caractère ; mais quel esprit d'illusion ! Maurras racontait qu'étant allé le consulter pour un détail bibliographique en 1889 (il ne le connaissait pas autrement : c'était leur seconde entrevue, à trois ou quatre années d'intervalle), Thureau-Dangin lui marqua des angoisses patriotiques si vives que son jeune interlocuteur dut se demander si quelque troupe allemande ne venait pas de forcer les défilés des Vosges... Non, ce n'était rien de tel. Ce qui causait tant d'émotion à Thureau-Dangin, c'était simplement la conséquence entrevue des progrès du boulangisme : à savoir, que « la liberté » était menacée et que le régime parlementaire, simplement faussé par la République, allait disparaître complètement !

Ah ! que de mal ces gens-là nous ont fait depuis quarante ans ! et que de mal ils ont rendu possible !

Le livre d'Agathon n'est pas un exposé philosophique et didactique. C'est une enquête, mais profondément pénétrante, loyale, et qui à chaque détour de page ouvre des perspectives révélatrices.

II. — *Aux Ecoutes de la France qui vient* est l'œuvre d'un jeune homme aussi, déjà connu par quelques études de philosophie contemporaine.

Ce n'est plus une enquête ; ou plutôt, c'est une enquête encore si l'on veut, mais sur le mode lyrique, passionné, enthousiaste. M. G. Riou nous dit sa confession, la confession de sa génération, et son rêve aussi ; il nous dit ce qu'il voit, et ce qu'il attend et espère de toute la force de son âme.

Qu'espère-t-il ?

Il est protestant. Et son rêve serait de voir la France protestante, d'un protestantisme d'ailleurs très vague, tout sentimental, éperdu d'humanitairerie, et dont l'unique dogme précis semble être la haine de Rome. Il est, — comme le lui dit M. Faguet dans la préface qu'il a écrite précisément pour lui dire qu'il n'est pas de son avis, — il est de la lignée d'Edgar Quinet, de Benjamin Constant, de Mme de Staël et de Jean-Jacques Rousseau : de la lignée de Rousseau qui « pendant une très considérable partie de sa vie... fut protestant jusqu'aux moelles et jusqu'au fiel » ; de la lignée de B. Constant et de Mme de Staël dont l'idée politique centrale et cardinale a été constamment de faire la France protestante ; de la lignée de Quinet enfin, dont tout le livre sur la *Révolution* est inspiré de cette idée que la Révolution a été religieusement trop timide, a eu le tort de n'être pas une Révolution religieuse radicale et de ne pas employer contre le catholicisme les moyens que les protestants du XVIe siècle employèrent contre les catholiques...

Après cela, allez-vous englober dans une réprobation analogue M. Riou et ses ancêtres Quinet, Constant, Rousseau ?

Non. Il est jeune. Il est ineffablement juvénile. Il est débordant. Il a des indignations qui sont divertissantes. Et il a des cris d'espérance dont il faudrait être bien vieux pour ne pas se sentir ému, remué profondément. Il connaît bien ce dont il parle, « la France qui vient » ; il se lamente sur l'échec des modernistes ; il invective contre les catholiques et contre les monarchistes ; mais il est si juvénile, qu'on lui pardonne. Oyez le discours qu'il fait tenir par Dieu à la France (p. 319) :

« Parce que tu es généreuse, que tu as besoin de serrer sur ton cœur tout être que j'ai animé d'un souffle d'homme ; parce que tu as le particularisme de caste, de secte, de tribu et de race en horreur ;

« Parce que le lucre et la puissance ne sauraient te contenter et que tu n'es heureuse que dans la folie d'amour et d'espérance, comme tes saint Louis et tes Jeanne d'Arc (tes Agrippa d'Aubigné et tes Rousseau), et la lignée ininterrompue de tes croisés (et de tes révolutionnaires) me le prouve ;

« Parce que tu renais toujours de la mort et que, dans les pires extrémités, il te suffit d'un peu de foi pour rebondir jusqu'aux sommets ;

« Parce que tu es intelligente et que, même dans la furie de la bataille, ton esprit est toujours présent, toujours aux aguets, discernant le vrai du faux ; parce que tu ne t'obstines pas dans le mensonge, même si c'est ton mensonge, que tu sais rire alors de toi-même et être sceptique, s'il le faut, en attendant la vérité prochaine qui ne vient — je l'ai voulu — que lentement ; parce que tu sens d'instinct que la vérité est vivante et toujours en devenir ; parce que la vérité étrangère est pour toi aussi sacrée que la vérité née à ton foyer ;

« Parce qu'ainsi. lorsque tu es fidèle à toi-même, tu sais du même élan croire et douter, servir et chercher, être folle et être sage, et, tout cela, parce que tu es humaine ;

« Je t'aime d'un amour unique.

« Jeune fille, si chétive et si courageuse, qui t'avances parmi tes sœurs, la main ouverte et les yeux clairs ; jeune fille, la gracieuse, l'indomptable, j'ai mis mon amour en toi.

« Tu seras mon sourire au milieu des nations,

toi dont les Romains brutaux et les Carthaginois pesants de lucre ont ri. A cause de leur rire épais où ressuscite la bête primitive, je t'élis et je te sacre. Tu souriras au levant des peuples ; ton sourire humanisera les fauves ; il transformera en âmes les pierres mêmes.

« Et j'aimerai tous les hommes en toi. »

Oui ; mais tout cela, comme cela ressemble peu à la France de la Révolution ou de la Réforme ! Et quel anachronisme que l'évocation de Rousseau dans cette tirade, — de ce Rousseau dont nos futurs officiers de marine, les élèves du *Borda*, disaient si magnifiquement l'an dernier (réponse à l'enquête de la *Vie heureuse*, 15 juin 1912) :

« ...Ah ! Rousseau, tu n'as jamais parlé de cela, la Patrie !... »

III. — *La France de demain* porte en sous-titre : *Celle qu'on nous offre ; Celle qu'il nous faut.* C'est un très beau livre, le livre d'un grand honnête homme, d'un profond chrétien. L'auteur le dédie à ses enfants, dont les « cris de petits espiègles » ont accompagné souvent ses travaux, mais sans les troubler jamais, « car ils chantaient l'espérance ». Et nous, dédions-le à notre jeunesse française.

Ire Partie : *Où nous en sommes :* les individus (égoïsme dans les classes élevées, envie dans les basses classes), la famille, la patrie, l'éducation et l'enseignement, l'anarchie dans les idées (la littérature, la presse, le théâtre, l'art, la politique, etc.),... cependant que dans les faits les traits d'héroïsme se glanent à foison...

IIe Partie : *Ce qu'on nous offre :* dans le domaine matériel, socialisme et collectivisme ; — dans le domaine moral, systèmes qui vont des morales sans Dieu à l'abandon de toute morale.

IIIe Partie : *Ce qu'il nous faut :* Dieu, la Révélation, Jésus-Christ, l'Eglise : magnifiques pages, aussi simples que grandes, d'apologétique, soit théorique (p. 255-404), soit pratique (p. 406-467), par la beauté de la morale catholique, ses bienfaits, sa nécessité pour l'individu, pour la famille, pour la société, réfutation des mensonges et des préjugés qu'on lui oppose ; chapitre final : « Le sacrifice est la loi de qui veut vivre. »

Beaucoup de traits, pris de notre histoire tout à fait contemporaine, de cet hiver même (comme l'affaire d'Arracourt). Une toute chrétienne réserve sur les questions politiques : — « Il est fort juste de n'être point indifférent à telle ou telle forme de gouvernement, mais le principe du salut n'est pas là avant tout. Toujours, les gouvernements ne sont qu'une forme et leur action n'agit guère qu'à la surface. Or, le mal est au fond, il réside dans le cœur et l'esprit des hommes. Dieu seul peut atteindre à de pareilles profondeurs et guérir de telles plaies. » — Et l'on nous rappelle le mot du cardinal Manning : — « Malheur à l'homme qui enlace l'Eglise dans la politique et les gouvernements. »

IV. — *Notre France d'Extrême-Orient*, c'est l'Indo-Chine, ou Union indo-chinoise, comprenant 1° la Cochinchine, pays d'administration directe, 2° l'Annam, le Tonkin, le Cambodge, le Laos, pays de protectorat (par ailleurs protectorats de forme assez dissemblable), 3° le territoire de Quang-tchéou-Wan (depuis 1900), sous un Administrateur en chef qui relève directement du Gouverneur général de l'Indo-Chine.

Ce livre est l'œuvre du duc de Montpensier, qui, ne pouvant servir son pays dans l'armée active, a voulu du moins participer à notre expansion coloniale en faisant connaître mieux la plus belle de nos possessions d'outre-mer. Il y a séjourné cinq ans ; il a étudié la vie des indigènes et des colons dans toutes ses manifestations, il s'est fait lui-même planteur de caoutchouc ; il est rentré en Europe muni de documentations abondantes qu'aucun autre explorateur n'aurait été à même de se procurer comme lui. Son livre est écrit d'un ton très calme, didactique ; il a presque les allures d'un Manuel, ce qui ne nuit en rien au pittoresque. Illustration superbe : 18 photogravures hors texte.

V. — *En colonne au Maroc :* notes prises sur le vif, entre deux étapes, pendant la dernière expédition. Beaucoup d'entrain, d'esprit, de bonne humeur simple et franche ; une belle fierté de l'œuvre accomplie, et avec cela pas d'optimisme fanfaron, pas pompier pour deux liards, bien au contraire l'œil pétillant de malice gaîment ouvert sur les menues défaillances qui se produisent même dans les grandes manœuvres du temps de paix (si soigneusement mises en scène pourtant) et que dès lors on ne saurait se flatter d'éviter toujours dans une campagne réelle où il faut tout improviser. — Une illustration copieuse : petits croquis le plus souvent, qui n'ont rien de la splendeur des photogravures du duc de Montpensier, mais qui sont fort pittoresques ; et une carte des opérations du Maroc.

VI. — *Portraits d'hier et d'aujourd'hui* n'est plus l'œuvre d'un jeune homme et ne nous parle plus de jeunes gens. Mais ce sont des pages qui ne vieilliront pas et qui burinent des jugements admirablement motivés sur quelques-uns des grands malfaiteurs politiques de ce commencement de siècle : Waldeck-Rousseau et son œuvre (le morceau capital du volume), Combes, Clemenceau, Briand. — Après cela, une série d'études, toujours fines et pénétrantes, mais qui intéressent surtout l'histoire littéraire ou l'histoire des idées : de Mun, Barrès, Bourget, Renan et sa filiation, Mgr Freppel, J.-J. Rousseau (morceau de haute sociologie : à propos des conférences J. Lemaître), Napoléon et le bonapartisme, etc.

VII. — *Science et Philosophie*, recueil posthume de l'inoubliable M. de Lapparent. Les zélés éditeurs font bien de ne rien laisser perdre de ces pages, dont beaucoup resteront parmi les plus belles de l'apologétique contemporaine : *Science et Catholicisme ; La Notion de Providence ; La Philosophie des Sciences ; Les Enseignements philosophiques de la science ; La Certitude dans les sciences ; Le Rôle du temps dans la nature ; Vie et Matière ;* etc.

VIII. — *Les Œuvres catholiques au lendemain de la Séparation*, par Fourvière, un des leaders du journal l'*Eclair :* n'est pas un tableau d'ensemble pour toute la France ni même pour tout Paris, mais une série de monographies, de tableautins documentaires prestement brossés. L'auteur a borné son enquête à quelques œuvres seulement de Paris et de sa banlieue : Notre-Dame du Rosaire ; les Œuvres de Pavillons-sous-Bois, de Sainte-Marthe des Quatre-Chemins, d'Ivry-Port, d'Ivry-sur-Seine ; pépinières d'apprentis ; syndicats de midinettes ; patronages de garçons ; évangélisation de bateliers, de marmitons, de mioches, de vagabonds, de « fleurs de pavé » ; scènes d'hôpitaux ; la maîtrise de Clignancourt ou l'apostolat par la musique ; l'apostolat par le timbre-poste ; cercles de fermières et glorification du travail des champs ; etc., etc. C'est très beau, et très pittoresque. Cela se lit presque comme du Pierre l'Ermite. Et ce n'est qu'une Ire Série : Fourvière ne s'arrêtera pas en si belle voie. C'est une première glane qu'il vient de cueillir à travers la moisson des œuvres parisiennes ; mais la moisson est innombrable, et pousse drue toujours. C'est la jeunesse toujours renaissante de l'éternelle recommenceuse.

Histoire de la Bulgarie depuis les origines jusqu'à nos jours (485-1913), par le P. Guérin Songeon, assomptionniste. — In-8 écu de VIII-480 p., 5 f. — Paris, Nouv. Libr. Nationale.

Questions religieuses orientales, par dom Paul Renaudin. — In-12 de 230 p., 2 f. — Paris, Téqui.

L'Unité de l'Eglise et le Schisme grec, par J. Bousquet, † vice-recteur de l'Institut catholique de Paris. — In-12 de 403 p., 4 f. — Paris, Beauchesne.

I. — Le livre du P. Songeon est une nouveauté unique en son genre. Une histoire suivie de la Bulgarie depuis les origines, cela n'existait pas, ni en France ni ailleurs. Le P. Songeon est Français ; mais il a habité longtemps Philippopoli ; il a aimé les Bulgares comme un apôtre doit aimer ceux qu'il veut donner à Dieu ; et c'est avec une âme brûlante de patriotisme bulgare qu'il écrit son livre. Patriotisme d'ailleurs le plus éclairé qui soit, et appuyé sur une érudition étonnante à laquelle a rendu hommage, dans une préface extrêmement élogieuse, M. Schlumberger, de l'Institut de France, l'un des princes de la science du moyen âge byzantin. Pour tout le moyen âge bulgare, nous n'avons guère que des sources grecques, qui sont fort sujettes à caution, les Bulgares ayant été si souvent en lutte contre les Césars de Byzance ; pour y faire contre-poids, du côté bulgare, il n'y a guère que des chants nationaux : avec un tact surprenant, le P. Songeon a fort bien démêlé tout cela, rétabli la vraie tonalité et reconstitué un tableau exact.

La première apparition des Bulgares dans la péninsule balkanique remonte au Ve siècle après J.-C. Ils ne sont pas d'origine slave (les Slaves s'étaient répandus en Dacie dès le règne de Trajan, vers l'an 100 ap. J.-C.) ; ils sont d'origine finno-turque et ont leur berceau entre les chaînes de l'Oural et de l'Altaï. Mais ils se sont slavisés promptement et comptent aujourd'hui comme race slave, de même que les Francs nos aïeux se sont latinisés et que nous, leurs petits-fils, nous sommes de race latine et non germanique. La première fois que les Bulgares ont passé d'Asie en Europe, ce fut pour s'établir dans le pays entre Don et Volga (fleuve qui probablement leur doit son nom : Bulgares-Voulgars-Volga). Ils prirent certainement une part active, au début du Ve siècle, aux entreprises des Huns leurs congénères et des Slaves. Puis, après que la ruine de la puissance hunnique, l'émigration ou la disparition presque totale des tribus gothiques, le départ de Théodoric le Grand pour l'Italie ont dégarni la frontière danubienne, les Bulgares se sentent au large et marchent vers le Danube, à la conquête de la Thrace : c'est là qu'ils se fixent pour toujours.

C'étaient de féroces gens alors ; et les chroniqueurs byzantins nous rendent l'écho de la terreur qui les accueillit : on prit l'habitude de ne les appeler que les « Maudits de Dieu, » expression qui devint synonyme de Bulgare (c'est de « Bulgare » aussi qu'est venu notre mot français « bougre, » de même que le mot « ogre » est venu probablement de « Hongrois »). Ils ont mis du temps à se transformer, à constituer un Etat policé. Pendant plus de trois siècles, c'est l'anarchie : à un premier essai d'unité bulgare au début du VIIe siècle succède le démembrement. Puis, vers 650, Asparouch fonde le « royaume du Danube » (de la Mer Noire à la Moravie bulgare : Bessarabie et Mésie) ; puis c'est de nouveau l'anarchie seigneuriale et une monarchie élective ; puis, au début du IXe siècle, la restauration vigoureuse du pouvoir royal avec Kroum (802-815) et Omortag (815-830 ?).

Mais c'est ce IXe siècle qui va enfin marquer l'entrée des Bulgares dans la chrétienté, par le baptême du roi Boris (fin de 864 ou commencement de 865), à la suite de l'apostolat des saints Cyrille et Méthode.

Cet apostolat des SS. Cyrille et Méthode a été sans contredit le plus grand événement de la seconde moitié du IXe siècle : il a transformé le centre de l'Europe.

Il y avait eu sans doute, dans ces régions, aux rives du Moyen et du Bas Danube, des chrétientés dès le Ier siècle, et florissantes ; la hiérarchie catholique avait été organisée en Pannonie, en Mésie, en Dacie. Mais les Huns, puis les Avares et les Bulgares, détruisirent tout ; c'en fut fait pour des siècles. Rome alors était suffisamment occupée avec les Barbares qui venaient de s'installer tout près d'elle et chez elle, en Italie, en Gaule, en Espagne ; et quant à l'Eglise byzantine, elle se consumait en querelles qui n'avaient rien d'apostolique.

Les premiers missionnaires que l'Eglise d'Occident envoya aux Slaves étaient des Allemands ; et ce fut la source du malentendu qui retarda l'entrée de ces peuples dans la famille chrétienne. Ces missionnaires allemands se présentaient comme l'avant-garde de l'armée germanique (comme on voit encore aujourd'hui de leurs successeurs faire de même sous d'autres latitudes et s'en vanter dans leurs Bulletins de Missions). Se faire baptiser, c'était, pour ces Slaves, entrer dans la voie de l'incorporation à la masse germanique, ou tout au moins d'une lourde vassalité. Ils « prirent l'habitude de ne voir l'autorité papale qu'à travers l'invasion allemande ; ils se figurèrent que romain était synonyme d'allemand. » (Songeon, p. 94).

C'est alors que trois grands chefs slaves de Moravie se tournent vers Constantinople et demandent à l'empereur grec des missionnaires qui puissent les instruire de la foi chrétienne dans leur langue (863). L'empereur, Michel III, leur députe Cyrille et Méthode, deux frères, âgés alors de trente-cinq à quarante ans, également renommés par leur sainteté et par leur haute culture, et qui avaient déjà fait leurs preuves apostoliques dans une mission chez les Khazares (Crimée et bords du Don).

Les Slaves n'avaient pas encore de système d'alphabet propre à fixer les sons particuliers à leurs idiomes : Cyrille et Méthode, avant de quitter Byzance, en élaborent un, et se mettent en route, emportant avec eux le corps de S. Clément pape (probablement avec la pensée déjà d'en faire hommage plus tard à l'Eglise romaine : c'est eux-mêmes qui avaient rapporté ce corps saint de leur mission chez les Khazares, de Cherson).

Ils arrivent en Moravie au commencement de l'année 864. Le terrain était admirablement préparé ; et, devant des apôtres qui célèbrent les saints mystères dans sa langue à lui, et non plus dans la langue latine des Allemands, l'enthousiasme du peuple est sans bornes. Tout va à merveille... mais voici l'ennemi.

Jusque-là, la Moravie avait été, comme pays de mission, du ressort des deux sièges allemands de Salzbourg et de Passau. Ces deux évêques n'attendaient qu'une occasion d'intervenir : elle leur est offerte par une défaite du prince slave Rastislav. Violemment, ils demandent aux deux apôtres compte de toutes leurs innovations. Et il faut avouer que la situation des deux apôtres n'était rien moins que régulière : ils avaient introduit sans autorisation une nouvelle langue liturgique.

Mais le pape S. Nicolas Ier († 867), qui se mé-

fiait des accusations passionnées venues d'Allemagne, invite gracieusement Cyrille et Méthode à venir à Rome ; il porte d'autant plus d'intérêt à cette question qu'il songe à faire de la Moravie et de la Bulgarie une barrière contre les empiétements du patriarcat grec. Les deux frères se mettent en route vers Rome avec les reliques de S. Clément et leur version des Livres Saints. Quand ils arrivent à Rome, S. Nicolas Ier est mort (867) ; mais son successeur Adrien II (867-872) les accueille admirablement, écoute leur exposé, approuve la liturgie slavonne, veut assister lui-même à la messe dite en langue slavonne, et consacre Cyrille évêque.

Au moment de repartir, Cyrille tombe malade, et meurt, à Rome (14 février 869) : le pape ordonne qu'on lui rende les mêmes honneurs qu'aux pontifes romains et que tout le clergé assiste à ses funérailles. Méthode, revêtu à son tour de la dignité épiscopale, retourne en Moravie.

Mais voici que (été de 869) l'antique forteresse de Velehrad, gloire et rempart de la Moravie, tombe aux mains des Allemands ; Rastislav, le noble fondateur de la Moravie chrétienne, est emmené en captivité (870), et Méthode avec lui.

Pour dissimuler cette persécution sauvage sous une apparence de jugement canonique, une sorte de concile est tenu en présence de l'empereur Louis le Germanique : Méthode, imperturbable devant « la meute de ses ennemis », démontre que sa province relève directement du Saint-Siège et que personne n'a à parler d'usurpation. Ses contradicteurs lui répondent à coups de poings et de soufflets ; Ermenrich de Passau se précipite sur lui et cherche à le cingler d'une cravache au visage (ces violences nous sont attestées par une lettre du pape Jean VIII).

A Rome cependant, on ne savait rien ; les Allemands interceptaient toutes les nouvelles ; les disciples les plus dévoués du saint captif étaient aux fers, comme lui. L'un de ceux-ci, le moine Lazare, s'évade au printemps de 873 et court à Rome avertir le pape. Jean VIII, qui n'avait alors que quelques mois de pontificat, ignorait la liturgie slavonne, et l'interdit, enjoignant de revenir au latin ou au grec ; mais il suspend les évêques allemands tant qu'ils n'auront pas remis Méthode en liberté. Les évêques allemands s'exécutent sans mot dire ; et Méthode reprend le cours de ses conquêtes apostoliques, jusqu'à ce qu'en 880, revenu à Rome pour déjouer de nouvelles attaques allemandes, il démontre à Jean VIII que, sur cette question de l'emploi du slave en liturgie, les Allemands l'ont induit en erreur : Jean VIII, indigné, autorise solennellement la liturgie slave (lettre au prince de Moravie, printemps de 880).

Méthode, de retour en Moravie, va être encore victime de machinations odieuses de la part de l'Allemand Wiching, qu'il a consacré lui-même évêque de Nitra en Pannonie et qui n'a pas hésité à recourir à un faux, à fabriquer une lettre pontificale où l'apôtre est condamné avec toute son œuvre liturgique et disciplinaire. Méthode écrit à Jean VIII, et lui demande ce qu'il en est : Jean VIII répond qu'il n'a jamais fait de communication à Wiching ; et Méthode confond Wiching en pleine assemblée de tous les chefs de Moravie. Trois ans après, Méthode mourait (6 avril 885), terrassé par vingt ans de labeurs inouïs et se demandant avec angoisse si l'orage allemand n'allait pas saccager ses superbes moissons.

Cette radieuse aurore en effet eut des lendemains bien brouillés. En Bulgarie même, dès le règne du premier prince chrétien Boris (852-888), il y eut la question bulgare, la question du patriarcat bulgare, dont on joua très habilement dans la Byzance de Photius (question exposée ici, *Ami* 1910, p. 924-925, à propos de la thèse de M. Vogt sur Basile Ier). Il faut lire le détail de tout cela dans le livre du P. Songeon. C'est une histoire très mouvementée, fertile en coups de théâtre, et racontée ici avec autant de clarté que de brillant. Nous avons insisté sur cet apostolat des SS. Cyrille et Méthode ; et le P. Songeon fait aux questions religieuses la part décisive qu'elles méritent. Mais il ne faudrait pas en garder l'impression que son livre est une histoire religieuse de la Bulgarie. Non. C'est une histoire complète, surtout politique et militaire. Et c'est une grande et belle histoire.

II. — Dom Renaudin, abbé de Saint-Maurice de Clervaux, dans la collection de *Questions religieuses* qu'il inaugurait naguère par un remarquable recueil de *Questions théologiques*, consacre un volume tout entier aux *Questions orientales*. C'est d'une érudition que l'on sent aussi vaste que sûre ; et c'est présenté avec clarté, avec un bel art de composition et une élégante simplicité d'exposition. Faire connaître les Eglises orientales, c'est un excellent moyen, comme le dit notre auteur lui-même, de susciter des dévouements, par la prière et par l'action, en faveur du retour des dissidents à l'union avec le Saint-Siège.

Principales « questions » traitées : *L'Eglise copte « orthodoxe » et l'union avec Rome* (débuts du schisme au temps d'Eutychès ; invasion musulmane ; union aux XIIIe, XIVe et XVe siècles ; nouveaux essais d'union au XVIe siècle, sous Paul IV, Pie IV, Grégoire XIII, Sixte-Quint, Clément VIII ; au XVIIe, sous Urbain VIII, Innocent XI et Innocent XII ; au XVIIIe, sous Clément XII, sous Benoît XIV, dont on nous transcrit des solutions précieuses, relatives à divers usages des Eglises orientales ; au XIXe, sous Pie VII, sous Pie IX... Ah ! certes, ces Orientaux obstinés ne pourront pas se plaindre, au tribunal de Dieu, que les Vicaires de Jésus-Christ les aient délaissés et abandonnés à leur aveuglement) ; — *Une page de l'histoire du monachisme grec:* page du XIe siècle, du siècle de Michel Cérulaire : le Saint-Siège, qui avait trouvé dans l'ordre monastique oriental les plus vaillants auxiliaires contre les monothélites et les iconoclastes et qui alors même, en ce XIe siècle, s'appuyait en Occident sur l'Ordre bénédictin contre les clercs prévaricateurs et contre les Césars allemands, le Saint-Siège ne trouva plus, dans ces moines grecs du temps du schisme, que des instruments ou des complices muets des faux pasteurs ; — *L'Eglise catholique à Corfou ;* — *L'Eglise monophysite d'Abyssinie*, de 1867 à 1869 ; — *L'Eglise copte catholique;* — *La littérature religieuse des Coptes;* — etc.

III. — Le livre posthume de M. Bousquet contient les conférences qu'il avait faites à l'Institut catholique de Paris en 1912. Ce fut son dernier travail et sa suprême joie ; et c'est un beau travail, qui certainement lui a mérité une augmentation de joie là-haut. C'est Mgr Baudrillart qui a pris l'initiative de grouper ces conférences en volume. C'est didactique et très condensé ; cela ne se résume pas ; mais c'est un Manuel qui devra être aux mains de quiconque s'intéresse à la question des Eglises orientales : et qui donc oserait dire qu'il n'est pas dévoré de zèle pour une telle cause ?

On ne trouvera pas seulement ici l'histoire même de la perpétration du schisme, du IXe au XIe siècle, de Photius à Cérulaire, mais ses causes lointaines et les lents progrès du « mal byzantin » : et quelle leçon terrible toujours que cette investigation des origines lointaines, insensibles presque, vénielles peut-être, d'un mal mortel !...

Une conférence est donnée au problème apologétique soulevé par l'existence de l'Eglise grecque : l'Eglise « une » existe-t-elle encore ? la véritable Eglise est-elle reconnaissable, et par quels moyens ? — Question d'apologétique historique : quelle fut en ceci la responsabilité des Occidentaux ? — Qu'est devenue l'Eglise grecque sous la domination turque ? Deux mots résument cette histoire : asservissement et morcellement (par la formation d'Eglises autocéphales). — Qu'est devenue la vie religieuse dans les différentes parties de l'ancienne Eglise grecque ? — Chapitre final sur la question de la réunion des Eglises : les méthodes à employer.

La Démocratie révolutionnaire. *De la Constituante à la Convention*, par G. Gautherot, prof. à l'Institut cath. de Paris. — In-8 écu de XI-438 p., 5 fr. — Paris, Beauchesne.

L'Amour contre la Haine. *Pour faire suite à* LA JALOUSIE, par G. Monteuuis. — In-12 de 370 p., 3 fr. 50. — Paris, Gabalda.

Bleus, Blancs et Rouges. *Récits d'histoire révolutionnaire*, par G. Lenôtre. — In 8 écu de XXIII-392 p., 8 gravures, 5 fr. — Paris, Perrin.

I. — Nous avons dit, lors de la publication de cette *Assemblée Constituante* qui inaugurait la série dont le second volume paraît aujourd'hui, le dessein de M. Gautherot (*Ami* 1911, p. 1101). M. Gautherot a fait, de l'histoire de la Révolution, sa province ; il s'est imposé, à la Sorbonne même, par ses deux thèses de doctorat (voici six ans déjà), comme un maître de l'érudition la plus vaste et la plus sûre ; et comme avec cela il est, sur les principes, d'une fermeté lumineuse où beaucoup d'entre nous n'ont su ou n'ont osé se tenir, nous croyons que la série actuellement en cours de publication constituera la meilleure histoire que nous ayons de la Révolution, une histoire que, après tant d'essais et de recherches, l'on peut appeler définitive, en ce sens qu'elle devra sans doute, comme toute histoire, se compléter et se tenir à jour, mais que d'ores et déjà, dans ses cadres aussi fermes que souples, elle promet de s'incorporer le plus aisément du monde le fruit des travaux à venir de l'érudition. Et d'ores et déjà aussi, elle est devenue une pierre de touche ; et nos lecteurs n'auront pas de peine à mettre la main sur telle revue cléricale mais libéralisante qui n'est pas encore près de dépouiller sa mauvaise humeur devant les écrits de M. Gautherot.

Dans son *Assemblée Constituante*, analyse de l'œuvre de destruction accomplie par les gens de 1789, M. G. a laissé entrevoir déjà les abîmes d'anarchie où les tenants du « Philosophisme révolutionnaire » avaient conduit la France.

Dans sa *Démocratie révolutionnaire*, il examine comment, au sein de cette anarchie même, s'est élevé le pouvoir nouveau qui la domine : par le jeu de quelles forces s'est établi ce que Taine a si bien dénommé « la conquête jacobine ».

Cette « conquête jacobine », on croit, d'ordinaire, qu'elle n'a été achevée que sous la Convention. Erreur. Sous la Convention, elle s'est faite plus sanglante, et dès lors elle saute plus crûment aux yeux même des gens qui ne réfléchissent pas. Mais, dès la Législative, et même dès la Constituante, les pouvoirs nationaux n'existent plus, asservis qu'ils sont aux forces de la démocratie révolutionnaire : le « gouvernement direct » du pays par les factions organisées date de 1789 ; et si les officiels « représentants du peuple » osent encore résister à la pression qui s'exerce au sein même de l'Assemblée, cette résistance est bientôt anéantie.

Cette « démocratie révolutionnaire », ce n'est pas toute démocratie. Ou plutôt ce mot même de démocratie ne signifie rien, parce qu'il signifie tout ce qu'on veut. La « démocratie », c'est le pouvoir du peuple ; mais, dans la monarchie française, l'ancien droit populaire dépassait de bien loin nos démocraties modernes. Et le roi reconnaissait à la nation un rôle actif, positif, que nos démocraties ne songeraient guère à donner aux masses électorales. Seulement cette action était organisée, encadrée, avec ses hiérarchies diverses, ses divisions naturelles ou consenties. Or, c'est de cette organisation que la Révolution n'a plus voulu. L'essence de la Révolution a été de supprimer toute organisation sociale, de dissocier, de séparer, d'isoler les hommes, de même que l'essence du christianisme et de la civilisation issue du christianisme était de les unir, de les rapprocher, de les associer dans une pensée commune et vers un but commun. La Révolution n'a plus voulu trouver en face d'elle aucun corps constitué, mais seulement des individus, des votants, une « poussière d'atomes politiques » sans cohésion, dès lors sans défense contre les empiétements du pouvoir central. Au peuple traditionnellement organisé, doté d'initiative, appelé à rédiger lui-même ses doléances, elle a substitué une masse d'électeurs qui n'est plus capable d'initiative, qui l'est « tout au plus d'assentiment », et qui doit se laisser mener par des politiciens de métier. Au « peuple » elle a substitué le « Peuple ».

Ce « Peuple » n'a rien de commun avec le vrai peuple, réduit à se réfugier dans un abstentionnisme forcé qui atteignit parfois la proportion des neuf dixièmes... L'autre dixième, le Peuple des clubs, loges et comités de tout genre, où se recrute-t-il ? Ah ! grand Dieu ! de quels résidus sociaux il est fait ! Le Dr Gustave Le Bon, qui n'est certes pas suspect de cléricalisme mais qui est un psychologue fort pénétrant, dans son récent livre (*La Révolution française et la psychologie des révolutions*, Paris, Flammarion, 1912), classe les militants de la Révolution parmi « les dégénérés de l'alcoolisme et de la misère, les voleurs, les mendiants, les miséreux, les médiocres ouvriers sans travail », avec, à leur tête et comme levain indispensable de ce ferment, avec le *jacobin*, type d'intellectuel spécial à l'époque, « mystique, dit encore le Dr Le Bon, mystique qui a remplacé ses vieilles divinités par des dieux nouveaux... »

De semblables énergumènes ne sauraient évidemment accepter pour chefs que des hommes qui veuillent se mettre à la remorque de leurs aveugles passions. Et c'est ce qui explique la singulière faiblesse des « grands hommes » de la Révolution. C'est ce qui met en lumière crue la vérité profonde de la remarque de Joseph de Maistre : — « Plus on examine les personnages en apparence les plus actifs de la Révolution, et plus on trouve en eux quelque chose de passif et de mécanique. »

C'est à cette étude des foyers jacobins du Paris révolutionnaire, en particulier des assemblées de sections, que M. Gautherot consacre les analyses documentaires les plus minutieuses qui remplissent son livre I. Au livre II il pourtraicture, impartialement et sans miséricorde, les « grands hommes » de la Démocratie révolutionnaire : Bailly, Pétion, Condorcet, Danton, Robespierre, Marat. En son livre III enfin, il ressuscite devant nous, dans leur réalité profonde et dans leur développement d'une logique diabolique, les « grandes journées » de la Démocratie révolutionnaire de 1792 : 20 juin et 10 août : préparatifs de l'Insurrection, avènement de la Commune, prise des Tuileries, dernières capitulations de la Législative.

II. — Le grand virus révolutionnaire, c'est la jalousie. Ce qui a préparé la Révolution, au cours

surtout des vingt-cinq années qui ont précédé 1789, c'est la prédication du dogme égalitaire, — non point de l'humble égalité chrétienne, fondée sur la communauté d'origine et de fin dernière, — mais de la chimérique égalité maçonnique, qui ne rappelle que de trop près le mot de Satan berçant Eve du rêve de supprimer toute inégalité entre elle et Dieu. Voilà par où l'on a infecté l'esprit de notre peuple, qui n'est pas près d'être désinfecté. Il serait aisé de montrer comment de ce virus originel découlent toutes nos misères sociales. Et c'est ce qui nous amène à rapprocher du beau livre de M. Gautherot le nouveau volume de M. Monteuuis.

M. Monteuuis avait donné pour titre à son premier volume *La Jalousie* (il vient d'en publier une nouvelle édition, la IIIe, très revue et augmentée). C'est encore de ce thème, malheureusement fertile entre tous (voir *Ami* 1912, p. 440), que traite le volume qui paraît aujourd'hui. Le tome I était surtout descriptif et a déroulé sous nos yeux un innombrable et lamentable défilé de jaloux. Le tome II sera surtout pathologique et médicinal : il nous dit quel crime c'est que la jalousie, combien elle est scélérate dans ses intentions, visant le mal pour le mal, alors que les autres passions s'attachent du moins à quelque apparence de bien ; il nous en dit les ravages : perversion des sentiments, perversion de la raison, stérilisation de l'activité, et non seulement de l'activité personnelle du jaloux que son idée fixe absorbe et fige, mais de l'activité aussi de ceux qui l'entourent : la jalousie compromet tout, quand elle n'empêche pas radicalement tout ; elle est la ruine des peuples comme des individus ; elle ne sait penser que le mal, dire que le mal, faire que le mal, (jalousie malveillante, jalousie maldisante, jalousie malfaisante). Tableau effrayant et tout ensemble émouvant des malheurs de l'envieux, de son humiliation, de sa misère (p. 109-154)... Remèdes à la jalousie : 1° la réflexion (s'avouer son mal, désirer en guérir), 2° le détachement, 3° l'action, ou pratique positive de la charité... Traitement du jaloux : précautions à prendre, surtout dans les familles ; conduite à tenir vis-à-vis du malade...

Sujet pratique entre tous, et traité ici de la façon la plus pratique : il n'est guère de pages où M. Monteuuis n'assaisonne et n'éclaire ses conseils de quelque trait, anecdote ou citation topique. Et une Table analytique très détaillée pour couronner le tout.

III. — *Bleus, Blancs et Rouges:* nouvelle série de récits d'histoire révolutionnaire. M. Lenôtre n'est plus à présenter à nos lecteurs : il n'est plus un honnête homme en France qui ne le connaisse et ne le goûte, de longue date déjà. Ses livres sont un des plus grands et des plus légitimes succès de la librairie historique. Et les critiques mêmes dont ses ennemis, dont les tenants de la Révolution ont essayé de le harceler, témoignent, par leur vanité, de la solidité de son œuvre.

Imaginez qu'on lui a reproché d'écrire d'une plume trop pittoresque, trop colorée ! Et voilà sans doute un reproche original, et que l'on n'est pas près d'adresser aux gens de l'école Aulard ou de l'école Mathiez.

On lui a dit, alors, qu'il manquait de talent, qu'il n'y avait rien de lui dans ses livres, que tout y était fait de détails pris des documents du temps. Eh oui ! M. Lenôtre n'invente rien ; et c'est le comble de l'art, de nous composer ainsi des tableaux qui sont des merveilles de vie et de pittoresque, sans que l'imagination de l'artiste ait jamais l'air de donner le coup de pouce à la réalité des faits et des textes. Dieu veuille que se mettent un jour à l'école de M. Lenôtre nos collectionneurs de documents, les amasseurs de fiches dont se peuple la « nouvelle Sorbonne ! »

On vient enfin l'accuser de manquer de discernement, de ne pas faire la « critique » des documents, d'utiliser, par exemple, des procès-verbaux de juges de paix ou de brigadiers de gendarmerie, des dépositions en justice, des livres de comptes, des registres cadastraux, des actes notariés, des inventaires, etc., que sais-je encore ? alors qu'en saine « critique » on « doit » se tenir aux documents officiels, articles du *Moniteur*, rapports de mouchards, correspondances de Conventionnels en mission avec le Comité de Salut public... On sait que déjà le même reproche a été fait à Taine et que c'est avec ces procédés arbitraires, aprioristes, de sélection dans les documents authentiques, que MM. Aulard et Cie s'efforcent à nous tracer de la Révolution une caricature anodine...

Eh quoi ! riposte M. Lenôtre, s'il faut opérer une sélection, « si l'historien doit être en méfiance, n'est-ce pas à l'égard de ces documents officiels, émanés de fonctionnaires partiaux, manifestement moins soucieux de la vérité que de leur renommée personnelle ou du triomphe de leur parti ? Certes oui, je préfère à ces apologies pleines de réticences, d'atténuations, de faux-fuyants et de mensonges opportuns, le document dédaigné, le document accessoire, fragmentaire, le document *épave*, d'autant plus sincère que ceux qui l'ont rédigé n'ont jamais prévu qu'il pourrait un jour servir à l'histoire, et qui, outre l'avantage de sa véridicité, présente celui de montrer les faits sous un jour encore inaperçu. Négliger les grandes sources d'information serait une faute aussi grave que l'est celle de leur accorder une confiance sans restriction : on n'y trouve ordinairement que le reflet de l'opinion des vainqueurs... S'en tenir à ce qu'elles enseignent, c'est consentir à accepter l'histoire toute faite, et par ceux-là mêmes qui ont eu intérêt à la maquiller. »

Il y a ici une question générale de critique qui est de première importance, et non pas seulement pour l'histoire de la Révolution. Nous l'avons exposée jadis, surtout lors de la publication du livre de M. Aulard contre Taine. Nous ne voulons ici que la rappeler à ceux de nos lecteurs qui la connaissent, ou mettre les autres en goût de s'en enquérir.

Il n'est pas jusqu'au titre même de ce nouveau recueil à qui on n'ait fait grief de viser au pittoresque. Mais si M. Lenôtre intitule ainsi *Bleus, Blancs et Rouges*, c'est tout simplement parce qu'en effet on voit ici des bleus, des blancs et des rouges, — des rouges surtout, politiciens de district, terroristes de bourgade, membres tarés et tout-puissants de vagues comités révolutionnaires...

Cette histoire-là, qui est d'hier, peut être celle de demain, écrit notre historien. Raison de plus pour l'étudier : nous y avons beaucoup plus encore qu'un intérêt simplement scientifique.

La Fusion monarchique (1848-1873), par Cl.-Noël Desjoyeaux. — In-8 de 482 p., 7 f. 50. — Paris, Plon.

La République de Bismarck, par le marquis de Roux. In-16 de 112 p., 1 f. 50. — **Le Coup d'Agadir et la guerre d'Orient,** par Jacques Bainville. In-16 de XII 324 p., 3 f. 50. — Paris, Nouvelle Librairie Nationale.

Impressions et souvenirs d'un diplomate, par Maurice Trubert. — In-12 de 292 p., 3 f. 50. — Paris, Perrin.

I. — M. N. Desjoyeaux écrit en sous-titre : *1848-1873*. C'est qu'en effet il commence son récit par les tentatives de fusion qui ont eu lieu déjà

sous la seconde République puis sous le second Empire. Mais ce n'est là qu'une préface, pour ainsi dire, de son livre, — une préface de 100 pages au bout desquelles il arrive à ce qui est le véritable objet, l'objet toujours palpitant, de ce travail : à savoir, les tentatives de fusion en 1871-1873, et l'échec de la restauration monarchique.

On a beaucoup écrit là-dessus ; et les polémiques ne sont pas près de prendre fin. Il y a trente et quarante ans, les libéraux, qui ont toujours eu le verbe haut, avaient réussi à imposer à la majeure partie de l'opinion publique cette légende, que c'est au comte de Chambord qu'il faut imputer l'échec de la restauration projetée en 1871-1873. Depuis, et ces dernières années, des travaux remarquables, appuyés de témoignages nouveaux, ont établi que la faute fut, non pas au prince, mais aux libéraux de l'Assemblée ; c'est contre cette résurrection de la thèse monarchique, et pour l'empêcher de passer à l'état d'axiome historique, que M. N. Desjoyeaux a écrit son livre.

Inutile de répéter, pour la centième fois, que nous ne sommes pas de son avis du tout. On jette à la tête du roi cette question du drapeau, et l'on affecte de n'y voir qu'une question insignifiante ; et certainement des amis sincères du roi ont cru que ce n'était que peu de chose en effet. Peu de chose, oui, que la couleur d'une loque : pour le roi, c'était tout, — et non pas seulement pour le roi, mais aussi, et beaucoup plus encore si possible, pour les meneurs du mouvement, pour les libéraux de l'Assemblée. Ce sont eux surtout qui par toutes leurs déclamations et leurs écritures ont accentué le caractère révolutionnaire, le sens libéral des trois couleurs. Henri V a été peut-être au moment d'accepter les trois couleurs, le jour où M. de Belcastel lui dit magnifiquement : — « Monseigneur, quand le Christ vint au monde, le monde était souillé : il étendit ses bras sur la Croix, et le monde fut sauvé. *Si, dans le drapeau français, le blanc, débordant sur les autres couleurs, formait une croix*, Monseigneur ne l'accepterait-il pas ? » Le roi, à cette proposition, fut fortement ému, nous dit M. Desjoyeaux (p. 414), mais il se ressaisit. Il se ressaisit, parce que, pour les gens à qui il avait affaire, cette solution n'eût rien résolu du tout. Ce n'est pas le drapeau qu'on voulait lui faire avaler, mais les idées, les principes révolutionnaires dont on entendait trouver le symbole nécessaire dans le drapeau. Henri V eût-il accepté le drapeau, tout eût été à recommencer, ou plutôt à commencer : immédiatement eussent surgi toutes les chicanes constitutionnelles, tout le maquis des idées modernes, jusqu'à ce qu'il fût passé sous toutes les Fourches Caudines du parlementarisme pour se réduire à n'être plus que « le roi légitime de la Révolution ». Ce n'est pas pour ce rôle-là que la Providence nous l'avait tenu en réserve. Il entendait rentrer en France en roi, et non pas en prétendant ; l'Assemblée au contraire, les libéraux de l'Assemblée ne voyaient en lui qu'un candidat et s'adjugeaient le droit de l'élire ou de le blackbouler, à plus forte raison le droit de mettre à son élection les conditions que bon leur semblerait.

Sur cette question de principe, sur cette incompatibilité radicale entre le libéralisme et la mission royale, les habiles de ce temps-là avaient imaginé de faire le silence, — provisoirement : Henri V ne s'y prêta pas.

Malgré cette divergence fondamentale de vues, nous avons lu avec le plus vif intérêt l'œuvre de M. N. Desjoyeaux, œuvre d'un chrétien et d'un royaliste (qui a seulement le tort de souhaiter rétrospectivement son roi moins intransigeant), œuvre très attachante, nourrie d'anecdotes inépuisables, très bien écrite, avec autant de conscience que d'art, et pour laquelle l'auteur a pu utiliser des sources précieuses et inconnues ou peu connues (mémoires, notes et correspondance du comte de Sugny ; correspondance entre le comte de Paris et M. d'Haussonville ; archives des familles de Broglie, de Meaux, de Montalembert ; Mémoire inédit du duc d'Audiffret-Pasquier ; etc.).

II. — *La République de Bismarck*, c'est la IIIe République française. C'est Bismarck qui l'a voulue ; c'est lui qui a mis tout en œuvre, dans la presse allemande et même dans des journaux parisiens à sa solde, pour faire échouer les tentatives de restauration monarchique. On sait comment il a traité Arnim, l'ambassadeur de Prusse à Paris, coupable de favoriser chez nous les menées royalistes. On a dit même que, si après des hésitations il était vigoureusement parti en guerre contre l'Eglise au printemps de 1873 et avait hâté le vote des lois de mai de cette année-là, c'est que sa mauvaise humeur était furieusement excitée par les chances alors grandissantes de restauration monarchique (c'est en ce mois de mai 1873 que notre Assemblée nationale se préparait précisément à culbuter Thiers, dont la présence à la Présidence de la République était une consolation pour Bismarck). Au surplus, il n'eût pas été opposé, en principe, aux tentatives de restauration impériale : à défaut de République, il eût agréé un Empire ; — mais notre royauté traditionnelle, jamais !

On trouvera là-dessus des flots de lumière dans la récente brochure de M. de Roux, et nombre de pièces justificatives piquantes (correspondance secrète entre Gambetta et Bismarck, entre le fils du chancelier et le fameux Henckel de Donnersmark, etc. : voir, sur ce dernier personnage, notre compte rendu du livre de M. Galli, *Ami* 1912, p. 717, et antérieurement, 1902, p. 423-4).

Plus d'un point reste obscur dans l'histoire de l'échec du mouvement monarchiste de 1873. Le seul reproche sérieux qu'un catholique non libéral puisse peut-être adresser à Henri V, ce serait d'avoir manqué d'audace, de hardiesse, — de l'audace des Bonaparte... Mais, d'autre part, plusieurs n'ont pas cru téméraire de conjecturer que le prince a été paralysé dans son action par la menace de conflit éventuel entre la France et l'Allemagne au cas où il reconquerrait son trône.

III. — Du coup d'Agadir à ce qu'on croyait la fin de la guerre d'Orient : moins de deux ans (1er juillet 1911-30 mai 1913, traité de Londres). Que d'événements en ces deux années ! événements où la France n'a pas fait figure admirable, ni de façon générale la Triple Entente au regard de la Triple Alliance. Ce n'est pas l'histoire de ces événements que M. J. Bainville écrit ici : cette histoire, il la suppose connue ; mais il en dégage la philosophie. Si la France s'est trouvée impuissante et si cette impuissance a rejailli sur la Triple Entente, la cause en est à la mauvaise machine gouvernementale qui nous régit. Cela, tout le monde le dit chez nous ; et on le dit bien plus encore hors de chez nous. Et à ceux qui ont dit autrefois que la République est le gouvernement de l'avenir et que c'est dans ce sens que marche l'évolution naturelle des peuples, M. J. Bainville montre la mentalité des nations européennes en cette aube de XXe siècle : les peuples sont plus monarchiques aujourd'hui qu'ils ne l'ont jamais été peut-être, précisément parce que nous leur avons été une leçon de choses, parce qu'ils voient ce que le régime démocratique fait de nous, sans parler de ce qu'il fait ailleurs, en Portugal et dans l'Amérique Latine, ou dans cet Empire Ottoman, où le parlementarisme jeune-turc a réduit une armée jadis

invincible à n'être plus qu'une bouchée pour les jeunes monarchies d'Orient.

Livre dont plus d'une vue appellerait des discussions, mais qui fait penser, et dont la logique pressante se traduit en un style d'une verve entraînante.

IV. — M. Trubert a été au service de notre diplomatie à Constantinople, à Vienne, à Cettigné, à Scutari, à Washington et au Brésil : 80 pages sont données, dans ses Souvenirs, aux Etats-Unis (Washington et villégiatures américaines), 10 au Brésil, le reste aux Balkans, qui se taillent la part du lion, comme il est juste à cette heure. Souvenirs très vivants, parfois un peu « diplomatiques », quand il s'agit de certains personnages peu sympathiques (comme Abdul Hamid), mais pittoresques toujours et présentés avec simplicité et bonne grâce. Les tableaux de vie monténégrine et albanaise sont de petits chefs-d'œuvre.

LITURGIE

Q. — Le patron de ma paroisse est S. Martin, évêque de Tours. La solennité a lieu régulièrement (d'après le cahier de paroisse) le 4 juillet, jour où S. Brice, son successeur, fit effectuer le transfert de ses reliques dans la basilique construite à cet effet.

Auriez-vous la bonté de me dire si je dois reporter au 4 juillet l'office du 14 novembre, jour fixé dans l'Ordo diocésain pour la fête de S. Martin, et l'*Infra Octavam* des Apôtres SS. Pierre et Paul, fixée au 4 juillet, au 14 novembre ?

R. — Lorsque une fête secondaire d'un saint, telle que la Translation des reliques de S. Martin le 4 juillet, est choisie comme fête patronale d'une église, on en fait l'office marqué au Propre du diocèse; et à son défaut, on en fait l'office avec l'octave en prenant tout au Commun.

Maintenant, quand arrivera le 11 novembre, la fête de S. Martin se célèbrera absolument comme dans les autres églises du diocèse sans octave (S. R. C., 21 fév. 1896, n. 3885, ad III); mais parce que c'est une fête appartenant au patron principal de l'église, la messe se dira avec *Credo*. (S. R. C., 7 juillet 1871, n. 3252).

Nous ne dirons rien de l'idée par trop étrange qui vous a fait songer à renvoyer un jour *infra octavam* du 4 juillet au 14 novembre. Vous avez déjà compris qu'il ne saurait être question d'une semblable translation.

Q. — Il me semble bon que votre revue, lue par tant d'ecclésiastiques astreints à l'office divin, relève la faute que les éditeurs des Bréviaires ont laissé passer à la 4e leçon de l'office de S. Jean de Dieu. Il est né *in oppido Montis Majoris Junioris, regni Lusitaniæ*. C'est bien dit en français dans l'*Ami (Prédication)* 1912, p. 151 : né à Mont-Mayeur-le-Neuf. Donc, une majuscule à *Junioris*, et unir ce mot à *Majoris* et non pas à *regni*.

R. — Quoique le P. Schober, dans son *Explanatio critica editionis Breviarii Romani*, n'ait point noté cette particularité que vous signalez, nous croyons que votre observation est fort juste. D'abord, l'expression « In oppido Montis Majoris Junioris » traduit à merveille le nom du pays « Mont-Mayeur-le-Neuf » où S. Jean de Dieu est né. Ensuite on va contre l'histoire en unissant *Junioris* à *regni*, puisque le royaume de Portugal a commencé au XIIe siècle, et n'était plus jeune ni récent au XVIe siècle, où parut S. Jean de Dieu.

Donc, aux éditeurs du Bréviaire de corriger cette faute dans les éditions nouvelles.

Q. — Dans une chapelle semi-publique dont je suis aumônier, le St-Sacrement est exposé le 1er vendredi du mois. On lit ce jour-là une amende honorable au Sacré-Cœur.

Par oubli, on me l'a fait passer seulement à *Genitori*. Pouvais-je la lire à ce moment, ou bien la dire avant et même après la bénédiction ?

Prière de donner la règle motivée.

R. — Vous ne pouviez entre la strophe *Tantum ergo* et la strophe *Genitori* lire l'amende honorable au Sacré-Cœur; cela est défendu, nonobstant toute coutume contraire. (S. R. C., 24 janv. 1908, n. 4213, ad II). De même, vous n'aviez pas à en faire la lecture immédiatement avant de donner la bénédiction, mais vous pouviez la renvoyer tout après, avant de replacer le Saint-Sacrement au tabernacle. « An permitti valeat quasdam preces in vulgari idiomate recitari ante et post Sacramenti benedictionem ? — Resp. Negative, si immediate ante benedictionem. » (S. R. C., 23 mars 1881, n. 3530, ad II). La seule exception à cette règle concerne la prière : *Dieu soit béni...* que l'on peut dire tout avant la bénédiction. (S. R. C., 11 mars 1871, n. 3237, ad I).

Q. — D'après différents décrets parus dans l'*Ami*, et en particulier d'après le décret du 27 mai 1911, un curé ne peut plus satisfaire à l'obligation de la messe *pro populo* le dimanche par la messe de la solennité; mais il doit dire la messe conforme à l'office du jour.

Or, la plupart des confrères prétendent qu'on peut continuer d'agir comme par le passé, et ne pas tenir compte des décrets précités. Est-ce aussi le conseil de l'*Ami* ?

R. — Nous ne pouvons que répéter ce que l'*Ami* disait cette année, p. 46, et que vous n'avez sans doute pas lu : le texte officiel du décret de 1911 n'est plus le texte primitif, il a paru dans le 6e volume avec une addition qui confirme le décret explicatif de l'indult de 1802 pour la France, où la S. R. C. *ordonne* expressément de célébrer la messe de la solennité renvoyée « in omnibus et singulis ecclesiis » sans aucune restriction (2 déc. 1891, n. 3754, ad VII), et Rome, dans une réponse officielle au Cardinal Dubillard, reconnaît qu'on peut regarder la coutume comme légitime et la suivre. N'ayez donc plus d'inquiétude à ce sujet.

Q. — Le cher *Ami* rendrait service aux rédacteurs d'Ordos en leur indiquant ce qu'ils auront à faire le premier dimanche de janvier; car il n'a pas d'office, et, d'après les nouvelles rubriques, l'octave des SS. Innocents ne peut plus être célébrée le dimanche.

R. — Aucun décret ne défend de célébrer l'octave des Saints Innocents, pas plus qu'une autre octave, s'il arrive qu'elle coïncide avec le